John Adams Library,

IN THE CUSTODY OF THE
BOSTON PUBLIC LIBRARY.

SHELF No.
ADAMS
224.8

TRAITÉ
DES
SYSTÈMES.

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/traitdessyst00cond

TRAITE
DES SYSTÈMES,

OU L'ON EN DÉMÈLE
LES INCONVÉNIENTS ET LES AVANTAGES.

Par M. l'Abbé de CONDILLAC,
de l'Académie Françoiſe.

A AMSTERDAM, & A LEIPSICK,
Chez ARKSTÉE & MERKUS, Libraires;
Et ſe vend, A PARIS,
Chez JOMBERT pere, Libraire du Roi,
rue Dauphine,

M. DCC. LXXI.

ADAMS 2248

TRAITÉ DES SYSTÊMES.

CHAPITRE PREMIER.

Qu'on doit distinguer trois sortes de Systêmes.

Un systême n'est autre chose que la disposition des différentes parties d'un art ou d'une science dans un ordre où elles se soutiennent toutes mutuellement, & où les dernieres s'expliquent par les premieres. Celles qui rendent raison des autres s'appellent *principes*, & le systême est d'autant plus parfait,

que les principes ſont en plus petit nombre : il eſt même à ſouhaiter qu'on les réduiſe à un ſeul.

On peut remarquer dans les ouvrages des Philoſophes trois ſortes de principes, d'où ſe forment trois ſortes de ſyſtêmes.

Les principes que je mets dans la premiere claſſe, comme les plus à la mode, ſont des maximes générales ou abſtraites. On exige qu'ils ſoient ſi évidents, ou ſi bien démontrés, qu'on ne les puiſſe révoquer en doute. En effet s'ils étoient incertains, on ne pourroit être aſſuré des conſéquences qu'on en tireroit.

C'eſt de ces principes que parle l'Auteur de l'art de penſer, quand il dit (*a*) : « Tout le monde demeure » d'accord qu'il eſt important d'avoir » dans l'eſprit pluſieurs axiomes & » principes, qui étant clairs & indu- » bitables, puiſſent nous ſervir de » fondement pour connoître les choſes » les plus cachées. Mais ceux que l'on

(*a*) Part. 4, chap. 7.

» donne ordinairement, ſont de ſi
» peu d'uſage, qu'il eſt aſſez inutile
» de les ſavoir. Car ce qu'ils appellent
» le premier principe de la connoiſ-
» ſance, *il eſt impoſſible que la même*
» *choſe ſoit & ne ſoit pas*, eſt très clair
» & très certain ; mais je ne vois
» point de rencontre où il puiſſe ja-
» mais ſervir à nous donner aucune
» connoiſſance. Je crois donc que
» ceux-ci pourront être plus utiles ».

Il donne enſuite pour premier principe ; *tout ce qui eſt renfermé dans l'idée claire & diſtincte d'une choſe, en peut être affirmé avec vérité* : pour ſecond ; *l'exiſtence au moins poſſible eſt renfermée dans l'idée de tout ce que nous concevons clairement & diſtinctement* : pour troiſieme ; *le néant ne peut être cauſe d'aucune choſe.* Il en a imaginé juſqu'à onze. Mais il eſt inutile de rapporter les autres ; ceux-là ſuffiront pour ſervir d'exemple.

La vertu que les Philoſophes attribuent à ces ſortes de principes, eſt ſi grande, qu'il étoit naturel qu'on travaillât à les multiplier. Les Métaphy-

ſiciens ſe ſont en cela diſtingués. Deſcartes, Mallebranche, Leibnitz, &c. chacun à l'envi nous en a prodigué, & nous ne devons plus nous en prendre qu'à nous-mêmes, ſi nous ne pénétrons pas *les choſes les plus cachées.*

Les principes de la ſeconde eſpece ſont des ſuppoſitions qu'on imagine pour expliquer les choſes dont on ne ſauroit d'ailleurs rendre raiſon. Si les ſuppoſitions ne paroiſſent pas impoſſibles, & ſi elles fourniſſent quelque explication des phénomenes connus, les Philoſophes ne doutent pas qu'ils n'aient découvert les vrais reſſorts de la nature. Seroit-il poſſible, diſent-ils, qu'une ſuppoſition qui ſeroit fauſſe donnât des dénouements auſſi heureux ? De là eſt venue l'opinion que l'explication des phénomenes prouve la vérité d'une ſuppoſition, & qu'on ne doit pas tant juger d'un ſyſtême par ſes principes, que par la maniere dont il rend raiſon des choſes. On ne doute pas que des ſuppoſitions, d'abord arbitraires, ne deviennent inconteſtables par l'adreſſe avec laquelle on les a employées.

C'eſt l'inſuffiſance des maximes abſtraites qui a obligé d'avoir recours à ces ſortes de ſuppoſitions. Les Métaphyſiciens ont été auſſi inventifs dans cette ſeconde eſpece de principes que dans la premiere ; & par leurs ſoins la Métaphyſique n'a plus rien rencontré qui pût être un myſtere pour elle. Qui dit métaphyſique, dit, dans leur langage, la ſcience des premieres vérités, des premiers principes des choſes. Mais il faut convenir que cette ſcience ne ſe trouve pas dans leurs ouvrages.

Les notions abſtraites ne ſont que des idées formées de ce qu'il y a de commun entre pluſieurs idées particulieres. Telle eſt la notion d'animal : elle eſt l'extrait de ce qui appartient également aux idées de l'homme, du cheval, du ſinge, &c. Par-là une notion abſtraite ſert en apparence à rendre raiſon de ce qu'on remarque dans les objets particuliers. Si, par exemple, on demande pourquoi le cheval marche, boit, mange ; on répondra très philoſophiquement, en diſant

que ce n'eſt que parcequ'il eſt un animal. Cette réponſe, bien analyſée, ne veut cependant dire autre choſe, ſinon que le cheval marche, boit, mange, parcequ'en effet il marche, boit, mange. Mais il eſt rare que les hommes ne ſe contentent pas d'une premiere réponſe. On diroit que leur curioſité les porte moins à s'inſtruire d'une choſe, qu'à faire des queſtions ſur pluſieurs. L'air aſſuré d'un Philoſophe leur en impoſe. Ils craindroient de paroître trop peu intelligents s'ils inſiſtoient ſur un même point. Il ſuffit que l'oracle rendu ſoit formé d'expreſſions familieres, ils auroient honte de ne les pas entendre : ou s'ils ne pouvoient s'en cacher l'obſcurité, un ſeul regard de leur maître paroîtroit la diſſiper. Peut-on douter, quand celui à qui on donne toute ſa confiance, ne doute pas lui-même ? Il n'y a donc pas de quoi s'étonner ſi les principes abſtraits ſe ſont ſi fort multipliés, & ont de tout temps été regardés comme la ſource de nos connoiſſances.

Les notions abſtraites ſont abſolument néceſſaires pour mettre de l'ordre dans nos connoiſſances, parce-qu'elles marquent à chaque idée ſa claſſe. Voilà uniquement quel en doit être l'uſage. Mais de s'imaginer qu'elles ſoient faites pour conduire à des connoiſſances particulieres, c'eſt un aveuglement d'autant plus grand, qu'elles ne ſe forment elles-mêmes que d'après ces connoiſſances. Quand je blâmerai les principes abſtraits, il ne faudra donc pas me ſoupçonner d'exiger qu'on ne ſe ſerve plus d'aucune notion abſtraite; cela ſeroit ridicule : je prétends ſeulement qu'on ne les doit jamais prendre pour des principes propres à mener à des découvertes.

Quant aux ſuppoſitions, elles ſont d'une ſi grande reſſource pour l'ignorance, ſi commodes : l'imagination les fait avec tant de plaiſir, avec ſi peu de peine : c'eſt de ſon lit qu'on crée, qu'on gouverne l'univers. Tout cela ne coûte pas plus

qu'un rêve, & un Philoſophe rêve facilement.

Mais il n'eſt pas aiſé de bien conſulter l'expérience, de recueillir une grande quantité de faits, & de diſcerner celui qui doit expliquer tous les autres. Auſſi les principes qui ne ſont que des faits bien conſtatés, ſont-ils rares, ou peut-être en avons-nous beaucoup plus que nous ne penſons; mais par le peu d'habitude d'en faire uſage, nous ignorons la maniere de les appliquer. Nous avons vraiſemblablement dans nos mains l'explication de pluſieurs phénomenes, & nous l'allons chercher bien loin de nous.

C'eſt ſur les principes de cette derniere eſpece que ſont fondés les vrais ſyſtêmes, ceux qui mériteroient ſeuls d'en porter le nom. Car ce n'eſt que par le moyen de ces principes que nous pouvons rendre raiſon des choſes dont il nous eſt permis de découvrir les reſſorts. J'appellerai ſyſtêmes abſtraits ceux qui ne portent que ſur des principes abſtraits; & hypotheſes ceux qui n'ont que des ſuppoſitions

pour fondement. Par le mêlange de ces différentes sortes de principes, on pourroit encore former différentes sortes de systêmes : mais comme ils se rapporteroient toujours plus ou moins à l'une des trois que je viens d'indiquer, il est inutile d'en faire de nouvelles classes.

Voilà tout ce qu'on a pu imaginer pour faire des progrès dans la recherche de la vérité. On n'a pris tant de travers à l'occasion des systêmes que parcequ'on n'a pas démêlé les inconvénients & les avantages des principes sur lesquels on les établit. L'objet de cet ouvrage est d'essayer d'y suppléer.

CHAPITRE II.

De l'inutilité des Syſtêmes abſtraits. (1)

LES Philoſophes qui croient aux principes abſtraits vous diſent : conſidérez avec attention les idées qui approchent davantage de l'univerſalité des premiers principes ; formez-en des propoſitions, & vous aurez des vérités moins générales : conſidérez enſuite les idées qui approchent le plus par leur univerſalité des découvertes que vous venez de faire, faites-en de nouvelles propoſitions, continuez de la ſorte, n'oubliez pas d'appliquer vos premiers principes à chaque propoſition que vous découvrez, & vous deſcendrez par degrés des principes généraux aux connoiſſances les plus particulieres.

(1) J'en ai déja traité par occaſion dans mon Eſſai ſur l'origine des connoiſſances humaines, Part. 1, ſect. I, chap. 7.

Suivant ces Philoſophes, Dieu en créant nos ames, ſe contente d'y graver certains principes généraux ; & les connoiſſances que nous acquérons par la ſuite ne ſont que des déductions que nous faiſons de ces principes innés. Nous ne ſavons que notre corps eſt plus grand que notre tête, que parcequ'aux idées de *corps* & de *tête* nous appliquons ce principe, *le tout eſt plus grand que ſa partie.* Mais afin que nous ne ſoyons pas ſurpris de faire cette application ſans nous en appercevoir, on avertit qu'elle ſe fait par une opération ſecrete, & que l'habitude où nous ſommes de réitérer ſouvent les mêmes jugements, nous empêche d'en remarquer la véritable ſource. Suivant ces Philoſophes, les principes abſtraits ſont donc ſi certainement l'origine de nos connoiſſances, que ſi on nous les enleve ils ne conçoivent pas que parmi les vérités les plus évidentes il y en ait quelqu'une à notre portée. Mais ils renverſent l'ordre de la génération de nos idées.

C'eſt aux idées plus faciles à préparer l'intelligence de celles qui le ſont moins. Or chacun peut connoître par ſa propre expérience que les idées ſont plus faciles à proportion qu'elles ſont moins abſtraites, & quelles ſe rapprochent davantage des ſens ; qu'au contraire elles ſont plus difficiles à proportion qu'elles s'éloignent des ſens, & qu'elles deviennent plus abſtraites. La raiſon de cette expérience, c'eſt que toutes nos connoiſſances viennent des ſens. Une idée abſtraite veut donc être expliquée par une idée moins abſtraite, & ainſi ſucceſſivement juſqu'à ce qu'on arrive à une idée particuliere & ſenſible.

D'ailleurs le premier objet d'un Philoſophe doit être de déterminer exactement ſes idées. Les idées particulieres ſont déterminées par elles-mêmes, & il n'y a qu'elles qui le ſoient : les notions abſtraites ſont au contraire naturellement vagues, & elles n'offrent rien de fixe qu'elles n'aient été déterminées par d'autres. Mais ſera-ce par des notions encore

plus abſtraites ? Non ſans doute, car ces notions auroient elles-mêmes beſoin de l'être. Ce ſera donc par des idées particulieres. En effet, rien n'eſt plus propre à expliquer une notion que celle qui l'a engendrée. Par conſéquent on a bien tort de vouloir que nos connoiſſances aient leur origine dans des principes abſtraits. (1)

Mais d'ailleurs quels ſeroient ces principes ? Seroient-ce des maximes ſi généralement reçues que perſonne ne les oſe conteſter ? *Il eſt impoſſible*

(1) Locke a connu que les maximes abſtraites ne ſont pas la ſource de nos connoiſſances. Il en donne des raiſons que je ne rapporte pas, parceque ſon ouvrage eſt entre les mains de tout le monde. Voyez Eſſai ſur l'entendement humain, liv. 4, chap. 7, §. 9 & 10. Mais à la fin du §. 11 du même chap. l'autorité des Mathématiciens lui en impoſe, & il approuve que les principes abſtraits ſoient employés comme préliminaires pour expoſer des vérités connues. Je crois avoir démontré l'inutilité & l'abus qu'il y a à en faire cet uſage. Voyez Eſſai ſur l'origine des connoiſſances humaines, Part. 1, ſection 2, chap. 7. Voyez auſſi la 2 part. ſect. 2, ch. 4.

qu'une choſe ſoit & ne ſoit pas en même temps ; tout ce qui eſt, eſt ; & autres ſemblables ? On cherchera longtemps des Philoſophes qui aient tiré de là quelques connoiſſances. Dans la ſpéculation, ils conviennent tous à la vérité que les premiers principes ſont ceux qui ſont univerſellement adoptés : leur méthode a même quelque choſe de ſéduiſant par la maniere avec laquelle elle ſe préſente d'abord. Mais il eſt curieux de les ſuivre dans la pratique, de voir comment ils ſe ſéparent bientôt, & avec quel mépris les uns rejettent les principes des autres. Il me ſemble qu'on ne ſauroit entrer dans cette recherche, ſans s'appercevoir que ces ſortes de propoſitions ne ſuffiſent pas pour conduire à quelques connoiſſances.

Si les principes abſtraits ſont des propoſitions générales, vraies dans tous les cas poſſibles, ils ſont moins des connoiſſances qu'une maniere abrégée de rendre pluſieurs connoiſſances particulieres, acquiſes avant même qu'on eût penſé aux principes.

Le tout eſt plus grand que ſa partie, ſignifie ; *mon corps eſt plus grand que mon bras ; mon bras, que ma main ; ma main, que mon doigt*, &c. En un mot, cet axiome ne renferme que des propoſitions particulieres de cette eſpece ; & les vérités auxquelles on s'imagine qu'il conduit étoient connues avant qu'il le fût lui-même.

Cette méthode ſeroit donc tout-à-fait ſtérile, ſi elle n'avoit pour fondement que de ſemblables maximes. Auſſi a-t-on deux moyens pour lui donner une fécondité apparente. Le premier conſiſte à partir des propoſitions qui étant vraies par bien des endroits, ſur-tout par ceux qui frappent davantage, donnent lieu de ſuppoſer qu'elles le ſont dans tous les cas. A la vérité ſi on les apprécioit, & qu'on n'en tirât que des conſéquences exactes, il eſt viſible qu'il en ſeroit comme des principes dont nous venons de parler. Mais on s'en donne bien de garde : au contraire on les ſuppoſe vraies à bien des égards où elles ſont tout-à-fait fauſſes. Dès-

lors on peut les appliquer à des choſes où elles ne ſont point applicables, & en tirer des conſéquences qui paroîtront d'autant plus nouvelles, qu'elles n'y étoient pas renfermées. Tel eſt le principe des Cartéſiens : *on peut affirmer d'une choſe tout ce qui eſt renfermé dans l'idée claire que nous en avons.* Car je ferai voir qu'il n'eſt pas toujours vrai. (1)

Cette maniere de donner une eſpece de fécondité à un ſyſtême abſtrait eſt la plus adroite : la ſeconde eſt aſſez groſſiere, mais elle n'en eſt pas moins en uſage.

Elle conſiſte à imaginer une choſe qu'on ne conçoit pas, d'après une choſe dont les idées ſont plus familieres ; & quand par ce moyen on s'eſt fait une certaine quantité de rapports abſtraits & de définitions frivoles, on raiſonne ſur l'une comme on raiſonneroit ſur l'autre. C'eſt ainſi que le langage qu'on emploie pour les corps, ſert à bien des Philoſophes pour ren-

(1) Chap. 6, art. 2.

dre raiſon de ce qui ſe paſſe dans l'âme. Il leur ſuffit d'imaginer quelques raports entre ces deux ſubſtances. Nous en verrons des exemples.

Il y a donc trois ſortes de principes abſtraits en uſage. Les premiers ſont des propoſitions générales exactement vraies dans tous les cas. Les ſeconds ſont des propoſitions vraies par les côtés les plus frappants, & que pour cela on eſt porté à ſuppoſer vraies à tous égards. Les derniers ſont des rapports vagues qu'on imagine entre des choſes de nature toute différente. Cette analyſe ſuffit pour faire voir que parmi ces principes, les uns ne conduiſent à rien, & que les autres ne menent qu'à l'erreur. Voilà cependant tout l'artifice des ſyſtêmes abſtraits.

Si les réflexions précédentes ne ſuffiſent pas pour ſe convaincre de l'inutilité de ces principes, qu'on donne à quelqu'un ceux d'une ſcience qu'il ignore, pourra-t-il l'approfondir avec un ſi foible ſecours? Qu'il médite ces maximes; *le tout eſt égal à toutes ſes*

parties ; à des grandeurs égales ajoutez des grandeurs égales, les touts seront égaux ; ajoutez-en d'inégales, ils seront inégaux : aura-t-il là de quoi devenir un profond Géometre ?

Mais afin de rendre la chose plus sensible, je voudrois bien qu'on arrachât à son cabinet ou à l'école un de ces Philosophes qui apperçoivent une si grande fécondité dans les principes généraux, & qu'on lui offrît le commandement d'une armée, ou le gouvernement de l'Etat. S'il se rendoit justice, il s'excuseroit sans doute sur ce qu'il n'entend ni la guerre ni la politique : mais ce seroit pour lui la plus petite excuse du monde. L'art militaire & la politique ont leurs principes généraux, comme toutes les autres sciences. Pourquoi donc ne pourroit-il pas, si on les lui apprend, ce qui n'est l'affaire que de peu d'instants, en découvrir toutes les conséquences, & devenir après quelques heures de méditation, un Condé, un Turenne, un Richelieu, un Colbert ? Qui l'empêcheroit de choisir entre ces

grands hommes ? On ſent combien cette ſuppoſition eſt ridicule, parce-qu'il ne ſuffit pas pour avoir la réputation de bon Miniſtre & de bon Général, comme pour avoir celle de bon Philoſophe, de ſe perdre en vaines ſpéculations. Mais peut-on exiger moins d'un Philoſophe pour bien raiſonner, que d'un Général ou d'un Miniſtre pour bien agir ? Quoi ! il faudra que ceux-ci aient percé, ou qu'au moins ils aient étudié avec ſoin les détails des emplois ſubalternes ; & un Philoſophe deviendra tout-à-coup un homme ſavant, un homme pour qui la nature n'a point de ſecrets, & cela par le charme de deux ou trois propoſitions !

Une autre conſidération bien propre encore à démontrer l'inſuffiſance des ſyſtêmes abſtraits, c'eſt qu'il n'eſt pas poſſible qu'une queſtion y ſoit enviſagée ſuivant toutes ſes faces. Car les notions qui forment ces principes n'étant que des idées partielles, on n'en ſauroit faire uſage qu'on ne faſſe abſtraction de bien des conſidérations

essentielles. Voilà pourquoi les matieres un peu compliquées, ayant mille biais par où on les peut prendre, donnent lieu à grand nombre de systêmes abstraits. On demande, par exemple, quelle est l'origine du mal. Bayle établit sa réponse sur les principes de la bonté, de la sainteté & de la toute-puissance de Dieu : Mallebranche préfere ceux de l'ordre, de la sagesse : Leibnitz croit qu'il ne faut que sa raison suffisante pour expliquer tout : les Théologiens emploient les principes de la liberté, de la providence générale & de la chûte d'Adam (1) : les Sociniens nient la préscience divine : les Origénistes assurent que les peines ne seront pas éternelles : Spinosa n'admet qu'une aveu-

(1) Les principes dont Bayle, Mallebranche, Leibnitz, & les Théologiens se servent sont autant de vérités : c'est l'avantage qu'ils ont sur ceux des Sociniens, des Origénistes & des autres. Mais aucune de ces vérités n'est assez féconde pour nous donner la raison de tout. Bayle ne se trompe point lorsqu'il dit que Dieu est saint, bon, tout-puissant : il se

gle & fatale néceſſité : enfin les Manichéens ont de tout temps entaſſé principes ſur principes, abſurdités ſur abſurdités. Je ne parle pas des Philoſophes païens, qui, en raiſonnant ſur des principes différents, ſont tombés dans quelques-uns de ces ſyſtêmes, ou dans d'autres, tels que la métempſycoſe.

On voit, par cet exemple, combien il eſt impoſſible d'élever ſur des principes abſtraits un ſyſtême qui embraſſe toutes les parties d'une queſtion. Cependant les Philoſophes ne balancent pas. Dans ces ſortes de cas chacun a ſon ſyſtême favori, auquel il veut que tous les autres cedent. La raiſon a peu de part au choix qu'ils font ; d'ordi-

---

trompe ſur ce qu'en croyant ces *données*-là ſuffiſantes, il veut faire un ſyſtême. J'en dis autant des autres. Le petit nombre de vérités que notre raiſon peut découvrir, & celles qui nous ſont révélées, ſont partie d'un ſyſtême propre à réſoudre tous les problêmes poſſibles ; mais elles ne ſont pas deſtinées à nous le faire connoître, & l'Egliſe n'approuve point les Théologiens qui entreprennent de tout expliquer.

naire les passions décident toutes seules. Un esprit naturellement doux & bienfaisant, adoptera les principes qu'on tire de la bonté de Dieu, parcequ'il ne trouve rien de plus grand, de plus beau, que de faire du bien: ainsi ce doit être là le premier caractere de la divinité, celui auquel tout doit se rapporter. Un autre dont l'imagination est grande, & les idées sont relevées, aimera mieux les principes qu'on emprunte de l'ordre & de la sagesse, parceque rien ne lui plaît davantage qu'un enchaînement de causes à l'infini, & une combinaison admirable de toutes les parties de l'univers, le malheur de toutes les créatures dût-il en être une suite nécessaire. Enfin un caractere sombre, mélancolique, misanthrope, odieux à lui & aux autres, aura du goût pour ces mots *destin, fatalité, nécessité, hasard;* parcequ'inquiet, mécontent de lui & de tout ce qui l'environne, il est obligé de se regarder comme un objet de mépris & d'horreur, ou de se persuader qu'il n'y a ni bien ni mal, ni ordre ni

déſordre. Peut-il héſiter ? Sageſſe, honneur, vertu, probité ; voilà de vains ſons : deſtin, fatalité, haſard, néceſſité ; voilà ſon ſyſtême.

Ce ſeroit trop préſumer que de penſer pouvoir corriger tous les hommes ſur ce ſujet. Quand la curioſité ſe trouve jointe à un peu d'imagination, on veut auſſi-tôt porter la vue au loin, on veut tout embraſſer, tout connoître. Dans ce deſſein on néglige les détails, les choſes à notre portée ; on vole dans des pays inconnus, & on bâtit des ſyſtêmes. Il eſt cependant conſtant que pour ſe faire une vue générale & étendue, qui ſoit fixe & aſſurée, il faut commencer par ſe rendre familieres les vérités particulieres. Peut-être que tel qui s'eſt trouvé dans les premieres places, n'a été un eſprit médiocre, que parcequ'il avoit négligé cette étude. Peut-être eût-il mérité les éloges dus aux plus grands hommes, s'il eût donné plus de ſoin à acquérir juſqu'aux moindres connoiſſances néceſſaires aux emplois auxquels il ſe deſtinoit. Une ſage

conduite multiplieroit les talents & développeroit les génies.

Quelques Physiciens commencent à sentir l'impossibilité où l'on est de faire de bons systêmes. Ils s'attachent uniquement à recueillir des phénomenes, parcequ'ils ont reconnu qu'il faut embrasser les effets de la nature, & en découvrir la dépendance mutuelle, avant de poser des principes qui les expliquent. L'exemple de leurs prédécesseurs leur a servi de leçon ; ils veulent au moins éviter les erreurs où la manie des systêmes a entraîné. Qu'il seroit à souhaiter que le reste des Philosophes les imitât !

Mais jusqu'ici on n'a travaillé qu'à augmenter le nombre des principes abstraits. Descartes, Mallebranche, Leibnitz & beaucoup d'autres ont vu dans bien des maximes une fécondité que personne n'avoit remarquée avant eux. Qui sait même si quelque jour de nouveaux Philosophes ne donneront pas naissance à de nouveaux principes ? Combien de systêmes n'a-t on pas faits ? combien n'en fera-t-on pas encore ?

encore ? Si du moins on en trouvoit un qui fût reçu à peu près uniformément par tous ses partisans ! Mais quel fonds a-t-on pu faire sur des systêmes qui souffrent mille changements, en passant par mille mains différentes ; qui, jouets du caprice, paroissent & disparoissent de la même maniere ; & qui se soutiennent si peu, que souvent on les peut également employer à défendre le pour & le contre ?

Que des hommes au sortir d'un profond sommeil, se voyant au milieu d'un labyrinthe, posent des principes généraux pour en découvrir l'issue ; quoi de plus ridicule ? Voilà pourtant la conduite des Philosophes. Nous naissons au milieu d'un labyrinthe, où mille détours ne sont tracés que pour nous conduire à l'erreur : s'il y a un chemin qui mene à la vérité, c'est précisément celui qui paroît mériter le moins notre confiance. Nous ne saurions donc prendre trop de précaution. Avançons lentement, examinons soigneusement tous les lieux par où nous passons, & connoissons-les si

bien, que nous soyons en état de revenir sur nos pas. Il est plus important de ne nous trouver qu'où nous étions d'abord, que de nous croire trop légérement hors du labyrinthe. Les Chapitres suivants en feront la preuve.

CHAPITRE III.

Des abus des Systêmes abstraits.

SI je voulois réduire en systême une matiere dont j'aurois approfondi tous les détails, je n'aurois qu'à remarquer les rapports de ses différentes parties, & à saisir ceux où elles seroient dans une si grande liaison, que les premieres connues suffiroient pour rendre raison des autres. Dès lors j'aurois des principes dont l'application seroit si bien déterminée, qu'il ne seroit pas possible de les restreindre, ni de les étendre à des cas d'une nature différente. Mais quand on veut bâtir un systême sur une matiere dont

les détails ſont totalement inconnus, comment fixer l'étendue des principes ? Et quand les principes ſont vagues, comment les expreſſions auront-elles quelque préciſion? Si cependant, bien prévenu que je ne puiſſe acquérir des connoiſſances que par cette voie, je m'y livre tout entier ; ſi je poſe principes ſur principes, ſi je tire conſéquences ſur conſéquences, bientôt m'en impoſant à moi-même, j'admirerai la fécondité de cette méthode ; je m'applaudirai de mes prétendues découvertes ; & je ne douterai pas un inſtant de la ſolidité de mon ſyſtême : les principes m'en paroîtront naturels, les expreſſions ſimples, claires & préciſes, & les conſéquences parfaitement bien tirées. Ainſi le premier abus des ſyſtêmes, celui qui eſt la ſource de beaucoup d'autres, c'eſt que nous croyons acquérir de véritables connoiſſances, lorſque nos penſées ne roulent que ſur des mots qui n'ont point de ſens déterminé.

Bien plus, c'eſt que prévenus par la facilité & par la fécondité de cette

méthode, nous ne ſongeons pas à rappeller à l'examen les principes ſur leſquels nous avons raiſonné. Au contraire, bien perſuadés qu'ils ſont la ſource de toutes nos connoiſſances, plus nous les employons, moins nous avons de ſcrupule. Si nous en oſions douter, à quelle vérité pourrions-nous prétendre? Voilà ce qui a conſacré cette maxime ſinguliere, *qu'il ne faut pas mettre les principes en queſtion*: maxime d'un abus d'autant plus grand, qu'il n'y a point d'erreur où elle ne puiſſe entraîner.

Cet axiome, tout déraiſonnable qu'il eſt, une fois adopté, il eſt naturel de penſer qu'on ne doit plus juger d'un ſyſtême que par la maniere dont il rend raiſon des phénomenes. Fût-il fondé ſur les idées les plus claires & les plus ſures, s'il manque par cet endroit, il le faut rejetter; & on doit adopter un ſyſtême abſurde, lorſqu'il explique tout. Tel eſt l'excès d'aveuglement où l'on eſt tombé: j'en donnerai pour exemple ce que Bayle a écrit ſur le Manichéiſme.

» Les idées, dit-il, (1) les plus *sûres* (2) & les plus *claires* de l'ordre » nous apprennent qu'un Etre qui » existe par lui-même, qui est nécessaire, qui est éternel, doit être unique, infini, tout-puissant, & doué » de toutes sortes de perfections. Ainsi » en consultant ces idées on ne trouve » rien *de plus absurde* que l'hypothese » de deux principes éternels & indépendants l'un de l'autre, dont l'un » n'ait aucune bonté & puisse arrêter » les desseins de l'autre. Voilà ce que » j'appelle les raisons *a priori*. Elles » nous conduisent nécessairement à » rejetter cette hypothese, & à n'admettre qu'un principe de toutes choses. S'il ne falloit que cela pour la » bonté d'un système, le procès seroit » vidé à la confusion de Zoroastre » & de tous ses Sectateurs. Mais il n'y » a point de système qui, pour être » bon, n'ait besoin de ces deux cho-

(1) Manichéens.

(2) Je mets en italique les expressions qu'il faut principalement remarquer.

» ſes ; l'une, que les idées en ſoient » diſtinctes ; l'autre, qu'il puiſſe ren- » dre raiſon des phénomenes «.

Ces deux choſes ſont en effet également eſſentielles. Si les idées claires & ſures ne ſuffiſent pas pour expliquer les phénomenes, on n'en ſauroit faire un ſyſtême ; on doit ſe borner à les regarder comme des vérités qui appartiennent à une ſcience dont on ne connoît encore qu'une petite partie. Si des idées ſont abſurdes, rien ne ſeroit moins raiſonnable que de les prendre pour principes ; ce ſeroit vouloir expliquer des choſes qu'on ne comprendroit pas par d'autres dont on concevroit toute la fauſſeté. De là il faudroit conclure qu'en ſuppoſant que le ſyſtême de l'unité de principe ne ſuffiſe pas pour l'explication des phénomenes, ce n'eſt pas une raiſon d'admettre comme vrai celui des Manichéens : il lui manque une condition eſſentielle.

Mais Bayle raiſonne bien différemment. Dans le deſſein de faire conclure qu'il faut recourir aux lumieres

de la révélation pour ruiner le ſyſtême des Manichéens, comme s'il étoit néceſſaire de la révélation pour détruire une opinion qu'il convient être contraire aux idées les plus claires & les plus ſures, il feint une diſpute entre Meliſſus & Zoroaſtre, & fait ainſi parler ce dernier.

» Vous me ſurpaſſez dans la beauté » des idées & dans les raiſons *a priori*, & je vous ſurpaſſe dans les explications des phénomenes & dans » les raiſons *a poſteriori*; & puiſque » le principal caractere du bon ſyſtême eſt d'être capable de donner raiſon des expériences, & que la ſeule » incapacité de les expliquer eſt une » preuve qu'une hypotheſe n'eſt point » bonne, quelque belle qu'elle paroiſſe » d'ailleurs, demeurez d'accord que » je frappe au but en admettant deux » principes, & que vous n'y frappez » pas, vous qui n'en admettez qu'un«.

Bayle en ſuppoſant que le principal caractere d'un ſyſtême eſt de rendre raiſon des phénomenes, adopte un préjugé des plus généralement reçus,

& qui eſt une ſuite du principe, *qu'il ne faut pas mettre les principes en queſtion.* Il eſt aiſé de donner à Meliſſus une réponſe plus raiſonnable que l'argument de Zoroaſtre.

» Si les raiſons *a priori* de deux ſyſ-
» têmes, lui ferois-je dire, étoient
» également bonnes, il faudroit don-
» ner la préférence à celui qui expli-
» queroit les phénomenes. Mais ſi l'un
» eſt fondé ſur des idées claires & ſu-
« res, & l'autre ſur des idées abſur-
» des, il ne faut pas tenir compte au
» dernier de rendre raiſon des phé-
» nomenes; il ne peut devoir cet avan-
» tage qu'à ce qu'il y a de défectueux
» dans ſes principes. Par conſéquent
» toutes les explications qu'il donne
» ſont également défectueuſes. L'ab-
» ſurdité des principes eſt donc une
» preuve qu'une hypotheſe n'eſt point
» bonne. Il eſt donc démontré que
» vous ne frappez pas au but «.

» Quant à ce que vous dites qu'une
» ſuppoſition eſt mauvaiſe par la ſeule
» incapacité d'expliquer les phéno-
» menes, je diſtingue : elle eſt mau-

» vaiſe, ſi cette incapacité vient du
» fond de la ſuppoſition même, en
» ſorte que par ſa nature elle ſoit in-
» ſuffiſante à l'explication des phéno-
» menes. Mais ſi ſon incapacité vient
» des bornes de notre eſprit, & de ce
» que vous n'avons pas encore acquis
» aſſez de connoiſſances pour la faire
» ſervir à rendre raiſon de tout, il
» eſt faux qu'elle ſoit mauvaiſe. Par
» exemple, je ne reconnois qu'un pre-
» mier principe, parceque de votre
» aveu c'eſt l'idée la plus claire &
» la plus ſure : mais incapable de pé-
» nétrer les voies de cet Etre ſuprê-
» me, mes lumieres ne me ſuffiſent
» point pour rendre raiſon de ſes ou-
» vrages. Je me borne à recueillir les
» différentes vérités qui viennent à
» ma connoiſſance, & je n'entreprends
» pas de les lier & d'en faire un ſyſtê-
» me qui explique toutes les contra-
» dictions que vous vous imaginez
» voir dans l'univers. Quelle néceſ-
» ſité en effet, pour la vérité du ſyſ-
» tême que Dieu s'eſt preſcrit, que
» je le puiſſe comprendre ? Convenez

» donc que de ce qu'avec un seul prin-
» cipe je ne puis pas rendre raison des
» phénomenes, vous n'êtes pas en
» droit de conclure qu'il y en ait
» deux «.

Il faudroit être bien prévenu, pour ne pas sentir combien le raisonnement de Melissus est plus solide que celui de Zoroastre.

Les Physiciens n'ont pas peu contribué à donner cours à ce principe, *qu'il suffit pour un système de rendre raison des phénomenes.* On ne peut en effet leur en demander davantage, parcequ'il ne leur est pas possible de connoître évidemment, ni même probablement, par quelles voies Dieu a créé & conserve l'univers. Mais si l'on en veut conclure que, pour faire un système, on peut poser toutes sortes de principes, prendre les plus absurdes comme les plus évidents, & faire une complication de causes sans raison: quel mérite peut il y avoir dans des ouvrages de cette espece? mériteroient-ils même d'être réfutés, s'ils

n'étoient défendus par des Auteurs dont le nom peut imposer ?

Cependant quelque sensible que soit un pareil abus, il suffit d'être versé dans la lecture des Philosophes, pour être convaincu du peu de précaution qu'ils apportent à l'éviter. Voici comment se conduisent ceux qui veulent faire un système : & qui n'en veut pas faire ? Prévenus pour une idée souvent sans trop savoir pourquoi, ils prennent d'abord tous les mots qui paroissent y avoir quelque rapport. Celui, par exemple, qui veut travailler sur la Métaphysique se saisit de ceux-i : *Etre*, *substance*, *essence*, *nature*, *attribut*, *propriété*, *mode*, *cause*, *effet*, *liberté*, *éternité*, &c. Ensuite, sous prétexte qu'on est libre d'attacher aux termes les idées qu'on veut, il les définit suivant son caprice ; & la seule précaution qu'il prenne, c'est de choisir les définitions les plus commodes pour son dessein. Quelque bizarres que soient ces définitions, il y a toujours entre elles

des rapports : le voilà donc en droit d'en tirer des conſéquences & de raiſonner à perte de vue. S'il repaſſe ſur la chaîne des propoſitions qu'il s'eſt forgée par ce moyen, il aura de la peine à ſe perſuader que des définitions de mots puiſſent mener auſſi loin ; d'ailleurs il ne ſauroit ſoupçonner qu'il ait médité en pure perte. Il conclut donc que les définitions de mot ſont devenues des définitions de choſe, & il admire la profondeur des découvertes qu'il croit avoir faites. Mais il reſſemble, comme le remarque Locke en pareil cas, à des hommes qui ſans argent & ſans connoiſſance des eſpeces courantes compteroient de groſſes ſommes avec des jettons, qu'ils appelleroient louis, livre, écu. Quelques calculs qu'ils fiſſent, leurs ſommes ne ſeroient jamais que des jettons : quelque raiſonnement que faſſe un Philoſophe, tel que celui dont je parle, ſes concluſions ne ſeront jamais que des mots.

Voilà donc la plupart, ou plutôt

tous les syſtêmes abſtraits qui ne roulent que ſur des ſons. Ce ſont pour l'ordinaire les mêmes termes par-tout ; mais parceque chacun ſe croit en droit de les définir à ſa maniere, il arrive que des mêmes principes on tire des conſéquences bien différentes. « Par » exemple, que l'homme ſoit le ſujet ſur lequel on veut démontrer » quelque choſe par le moyen de ces » premiers principes, & nous verrons que tant que la démonſtration » dépendra de ces principes, elle ne » ſera que verbale, & ne nous fournira aucune propoſition certaine, » véritable & univerſelle, ni aucune » connoiſſance de quélque être exiſtant hors de nous. Premiérement » un enfant s'étant formé l'idée d'un » homme, il eſt probable que ſon » idée eſt juſtement ſemblable au portrait qu'un Peintre fait des apparences viſibles, qui, jointes enſemble, » conſtituent la forme extérieure d'un » homme ; de ſorte qu'une telle complication d'idées unies dans ſon entendement, conſtitue cette particu-

» liere idée complexe qu'il appelle
» *homme ;* & comme le *blanc* ou la
» *couleur de chair* fait partie de cette
» idée, l'enfant peut démontrer en
» vertu de ce principe, *il eſt impoſſi-*
» *ble qu'une choſe ſoit & ne ſoit pas*,
» qu'un negre n'eſt pas un homme,
» ſa certitude étant fondée ſur la per-
» ception claire & diſtincte qu'il a
» des idées de *noir* & de *blanc*, qu'il
» ne peut confondre. Vous ne ſauriez
» non plus démontrer à cet enfant
» ou à quiconque a une telle idée
» qu'il déſigne par le nom d'homme,
» qu'un homme ait une ame, parce-
» que ſon idée d'homme ne renferme
» en elle-même aucune telle notion ;
» & par conſéquent c'eſt un point qui
» ne peut lui être prouvé par le prin-
» cipe, *ce qui eſt, eſt ;* mais qui dé-
» pend de conſéquences & d'obſerva-
» tions, par le moyen deſquelles il
» doit former ſon idée complexe, dé-
» ſignée par le mot *homme* ».

» En ſecond lieu, un autre qui en
» formant la collection de l'idée com-

» plexe qu'il appelle *homme*, eſt allé » plus avant, & qui a ajouté à la for- » me extérieure le *rire* & le *diſcours* » *raiſonnable*, peut démontrer que » les enfants qui ne ſont que de naître, » & les imbécilles, ne ſont pas des » hommes, par le moyen de cette ma- » xime, *il eſt impoſſible qu'une choſe* » *ſoit & ne ſoit pas*. Et en effet il m'eſt » arrivé de diſcourir avec des perſon- » nes fort raiſonnables, qui m'ont » nié que les enfants & les imbécilles » fuſſent hommes. »

» En troiſieme lieu, peut-être qu'un » autre ne compoſe ſon idée com- » plexe qu'il appelle *homme*, que des » idées de corps en général, & de la » puiſſance de parler & de raiſon- » ner, & en exclut entiérement la » forme extérieure (1). Et un tel hom- » me peut démontrer qu'un homme

(1) « Je puis bien concevoir un homme » ſans mains, ſans pieds; & je le concevrois » même ſans tête, ſi l'expérience ne m'ap- » prenoit que c'eſt par-là qu'il penſe. C'eſt » donc la penſée qui fait l'être de l'homme,

» peut n'avoir point de mains & » avoir quatre pieds, puiſqu'aucune » de ces deux choſes ne ſe trouve ren- » fermée dans ſon idée d'*homme* : & » dans quelque corps ou figure qu'il » trouve la faculté de parler jointe à » celle de raiſonner, c'eſt là un hom- » me à ſon égard, parcequ'ayant une » connoiſſance évidente d'une telle » idée complexe, il eſt certain que *ce* » *qui eſt, eſt* (1) ».

J'ai rapporté au long cet exemple de Locke, parcequ'il montre ſenſible- ment combien l'uſage des principes abſtraits eſt ridicule. Ici il eſt aiſé de s'en convaincre, parcequ'on les ap- plique à des choſes qui nous ſont fami-

» & ſans quoi on ne peut le concevoir. Pen- » ſées de Paſcal, chap. 23, n°. 1. »

(1) Locke, Eſſai ſur l'entendement humain, livre 4, chapitre 7, §. 16, 17 & 18. On voit que ce Philoſophe a connu un des principaux abus des principes abſtraits. Voilà à quoi peut ſe réduire tout ce qu'il dit à ce ſujet. Il eût été à ſouhaiter qu'il eût entrepris de démêler tout l'artifice des ſyſtêmes qui portent ſur ces ſortes de principes.

lieres. Mais quand il s'agit desidées abſtraites de la Métaphyſique, des expreſſions peu déterminées dont cette ſcience eſt remplie, qu'on juge des contradictions & des abſurdités où ils font tomber. Pour moi, il me paroît que parmi les Méthaphyſiciens tout n'eſt que diſpute de mots; & que quiconque ſauroit déterminer ſes idées, diſſiperoit tout le chaos de la Métaphyſique.

Mais la méthode que je blâme eſt trop accréditée pour n'être pas encore long-temps un obſtacle aux progrès de l'art de raiſonner. Propre à démontrer à notre choix toutes ſortes d'opinions, elle flatte également toutes les paſſions. Elle éblouit l'imagination par la hardieſſe des conſéquences où elle conduit : elle ſéduit l'eſprit, parcequ'on ne réfléchit pas quand l'imagination & les paſſions s'y oppoſent : & par des ſuites néceſſaires, elle fait naître & nourrit l'entêtement pour les erreurs les plus monſtrueuſes, l'amour pour la diſpute, l'aigreur avec laquelle on la ſoutient, l'éloignement

pour la vérité, ou le peu de sincérité avec laquelle on la recherche. Enfin, si on se trouve un esprit de critique, on commence à appercevoir les incertitudes où elle jette. Alors persuadé qu'il ne peut pas y avoir de meilleure méthode, on n'adopte plus aucun système, on tombe dans une autre extrémité, & on assure qu'il n'est point de connoissances auxquelles il nous soit permis de prétendre.

Si les Philosophes ne s'appliquoient qu'à des matieres de pure spéculation, on pourroit s'épargner la peine de critiquer leur conduite. C'est bien la moindre chose qu'on permette aux hommes de déraisonner, quand leurs erreurs ne tirent pas à conséquence. Mais il ne faut pas s'attendre à les trouver plus sages, lorsqu'ils ont à méditer sur des sujets de pratique. Les principes abstraits sont une source abondante en paradoxes, & les paradoxes sont d'autant plus intéressants qu'ils se rapportent à des choses d'un plus grand usage. Quels abus, par conséquent, cette méthode n'a-t-elle

pas dû introduire dans la morale & dans la politique!

La morale eſt l'étude de peu de Philoſophes, c'eſt peut-être un bonheur. La politique eſt la proie d'un plus grand nombre d'eſprits, ſoit parcequ'elle flatte l'ambition, ſoit parceque l'imagination ſe plaît davantage dans les grands intérêts qui en ſont l'objet. D'ailleurs il y a peu de citoyens qui ne prennent quelque part au Gouvernement. Malheureuſement pour les peuples, cette ſcience devoit donc avoir plus de principes abſtraits qu'aucune autre.

L'expérience n'apprend que trop combien les maximes politiques, qui ne ſont vraies que dans certaines circonſtances, deviennent dangereuſes, lorſqu'on les prend pour regle générale de conduite; & perſonne n'ignore que les projets de ceux qui gouvernent, ne ſont défectueux que parcequ'ils portent ſur des principes où l'on ne ſaiſit qu'une partie de ce qu'on devroit embraſſer en entier. L'hiſtoire inſtruit des abus de ces ſyſtêmes.

CHAPITRE IV.

Premier & second exemple sur l'abus des Systêmes abstraits.

LES Philosophes doivent plus leur réputation à l'importance des sujets dont ils s'occupent, qu'à la maniere dont ils les traitent. Peu de personnes sont en droit d'avoir du mépris pour l'aveuglement qui leur fait faire si fréquemment des tentatives au-dessus de leurs forces ; & le commun des hommes doit les croire grands, parce-qu'ils s'appliquent à de grands objets. Dans cette prévention on écarte tous les soupçons qu'on pourroit avoir sur leurs lumieres, & on rejette sur la profondeur des matieres l'obscurité de leurs écrits. D'ailleurs il faut tant d'attention pour être en garde contre une notion vague, contre un mot vide de sens, contre une équivoque, qu'on a bien plutôt fait d'admirer

que de critiquer. Auſſi plus les queſtions que les Philoſophes agitent ſont difficiles, plus leur réputation eſt à l'abri. Ils le ſervent eux-mêmes, & ſans trop s'en rendre raiſon, ils ſont portés, comme par inſtinct, à fouiller parmi les choſes que la nature s'efforce de nous cacher. Mais retirons-les pour quelques moments de ces abîmes, où ils ne peuvent que ſe perdre ; appliquons leur maniere de raiſonner à des objets familiers, les défauts de leur conduite deviendront ſenſibles. Dans cette vue, j'ai choiſi pour ce chapitre deux exemples dont le ridicule ſautera aux yeux de tout le monde. Les préjugés les plus populaires m'en fourniront pour le ſuivant. Dans un autre je rapporterai des erreurs qu'il ſemble que le peuple & les Philoſophes ſe diſputent. Enfin j'expoſerai des opinions qui, pour n'appartenir qu'à ces derniers, n'en ſont ni moins fauſſes, ni moins ridicules. Mon objet, dans ce plan, eſt de faire ſentir que le Philoſophe & l'homme du peuple s'égarent

par les mêmes causes. Ce sera une confirmation de ce que j'ai déja prouvé ailleurs (1). J'apporterai un grand nombre d'exemples, parceque rien ne me paroît plus important que de détruire la prévention où l'on est pour les systêmes abstraits.

Un aveugle né, après bien des questions & bien des méditations sur les couleurs, crut enfin appercevoir dans le son de la trompette l'idée de l'écarlate. Sans doute il ne falloit que lui donner des yeux pour lui faire connoître combien sa confiance étoit mal fondée.

Si nous voulons rechercher la maniere dont il avoit raisonné, nous y reconnoîtrons celle des Philosophes. J'imagine que quelqu'un lui avoit dit que l'écarlate est une couleur brillante & éclatante; & il fit ce raisonnement. J'ai l'idée d'une chose brillante & éclatante dans le son de la trompette.

---

(1) Essai sur l'origine des connoissances humaines, seconde partie, section 2, ch. 1.

L'écarlate eſt une choſe brillante & éclatante. Donc j'ai l'idée de l'écarlate dans le ſon de la trompette.

Sur ce principe, cet aveugle auroit également pu ſe former des idées de toutes les autres couleurs, & établir les fondements d'un ſyſtême, dans lequel il auroit démontré, 1°. qu'on peut exécuter des airs avec des couleurs, comme avec des ſons; 2°. qu'on peut faire un concert avec des corps différemment colorés, comme avec des inſtruments; 3°. qu'on peut voir des airs, comme on les peut entendre; 4°. qu'un ſourd peut danſer parfaitement en meſure; & peut être encore mille choſes toutes plus neuves & plus curieuſes les unes que les autres.

Il ne manqueroit pas de faire valoir ſon ſyſtême par les avantages qu'on en pourroit retirer; il exagéreroit l'inconvénient du défaut d'oreille dans ceux qui font profeſſion de danſer & de chanter; il n'oublieroit à ce ſujet aucun lieu commun,

& il nous apprendroit comment nous pourrions faire suppléer les yeux aux oreilles. Que ne diroit-il pas sur la maniere de mêler ces deux harmonies, sur l'art d'apprécier le rapport des couleurs aux sons, & sur les effets merveilleux que devroit produire une musique qui iroit tout à la fois à l'ame par deux sens ? Avec quelle sagacité ne conjectureroit-il pas qu'on en trouvera vraisemblablement une qui arrivera encore à elle par un plus grand nombre ? & avec quelle modestie ne laisseroit-il pas à de plus habiles que lui le succès de cette découverte ? Il admireroit, sans doute, qu'il n'eût été donné qu'à lui de découvrir des choses échappées à tous ceux qui voient. Il se confirmeroit dans ses principes, en considérant les conséquences qu'il en auroit tirées, & il ne manqueroit pas d'être regardé comme un génie par ceux qui, comme lui, seroient privés de la vue : mais son triomphe ne seroit que pour des aveugles.

Il y a de l'harmonie dans les couleurs, c'eſt-à-dire que les ſenſations que nous en avons ſe font avec certains rapports & certaines proportions agréables. Par cette raiſon il y en a auſſi dans les choſes du toucher, de l'odorat & du goût : mais quiconque voudroit faire des airs pour chacun de ces ſens, feroit connoître qu'il s'attache plus au ſon d'un mot qu'à ſa ſignification.

En vérité l'établiſſement d'un pareil ſyſtême auroit à peine de quoi ſurprendre. On a toujours été porté à ſuppoſer une véritable muſique, partout où l'on a pu faire uſage du mot *harmonie*. N'eſt-ce pas ſur ce fondement qu'on a cru que les aſtres formoient par leur mouvement un concert parfait ? On ne manqueroit pas même de raiſons propres à confirmer cette viſion, pour peu qu'on voulût appliquer ſon imagination à découvrir quelques rapports entre les éléments de la muſique & les parties de ce monde. Je le vais faire, & je tirerai de là mon ſecond exemple.

C'eſt une choſe évidente, remar-

querai-je d'abord, que s'il y a sept tons dans la musique, il y a aussi sept planetes. En second lieu, je puis supposer que qui appercevroit la grandeur de ces planetes, leurs distances, ou d'autres qualités, trouveroit entre elles une proportion semblable à celle qui doit être entre sept corps sonores qui sont dans l'ordre diatonique. Cela posé, (car on peut supposer tout ce qui n'est pas impossible : & qui d'ailleurs pourroit prouver le contraire ?) rien n'empêcheroit de reconnoître que les corps célestes forment un concert parfait.

Nous devrions même être d'autant plus portés à recevoir cette proposition pour vraie, qu'elle deviendroit un principe riche & fécond, qui nous meneroit à des découvertes où sans ce secours nous n'aurions osé aspirer.

Tout le monde convient que les étoiles fixes sont autant de soleils : je n'ai garde de rien avancer qu'on puisse me contester. Or il seroit sans doute curieux de savoir combien chaque [illegible]e éclaire de planetes. On avouera

cu.
étoil

avec moi que jusqu'ici aucun Astronome ni Physicien n'a pu être capable de résoudre cette question : mais dans mon système la chose s'expliqueroit d'une façon toute simple & toute naturelle. Car s'il y a une harmonie parfaite parmi les corps célestes, & s'il n'y a que sept tons fondamentaux dans la musique, il ne doit y avoir que sept planetes fondamentales autour de chaque étoile.

Que si quelque esprit inquiet, & peu accoutumé à saisir & à goûter ces sortes de vérités, s'avisoit de penser qu'il peut y en avoir davantage, je lui réponds que ce qu'il prend pour des planetes fondamentales, ne sont que des satellites.

Au reste, pour qui seroit cette musique ? Je vois ici qu'il y a des créatures dont la taille est prodigieusement au-dessus de la nôtre. Sans doute que celles qui sont destinées à jouir de cette harmonie céleste ont des oreilles proportionnées à ces concerts, & par conséquent plus grandes que les nôtres, plus grandes que celles d'aucun

Philoſophe. Heureuſe découverte ! Mais encore leurs oreilles ſont en proportion avec les autres parties de leur corps. La taille de ces créatures ſurpaſſe donc la nôtre, autant que les cieux ſurpaſſent les ſalles de nos concerts. Quelle taille immenſe ! Voilà où *l'imagination s'étonne, voilà où elle ſe perd : preuve convaincante qu'elle n'a point de part aux découvertes que je viens de faire.* Elles ſont l'ouvrage de *l'entendement pur, ce ſont des vérités toutes ſpirituelles* (1).

(1) Je joins ici les conjectures d'un homme célebre ſur les habitants des planetes ; elles prouvent qu'il n'y a rien d'exagéré dans le ridicule des ſyſtêmes que je viens d'imaginer.

L'analogie fait juger que les planetes ſont habitées. On ſait avec quelle grace cet argument eſt développé dans la *pluralité des mondes*. Mais M. de Fontenelle eſt trop philoſophe pour tirer d'un principe des conſéquences auxquelles il ne conduit pas. Meſſieurs Hüyghens & Wolf n'ont pas été auſſi ſages. Selon eux les aſtres ſont peuplés d'hommes comme nous, & le dernier croit même avoir de bonnes raiſons pour déterminer juſqu'à la

Raillerie à part, car je ne sais si l'on me pardonnera ce badinage dans un Ouvrage aussi sérieux, ce n'est qu'avec beaucoup de précaution que les hommes devroient se servir d'expressions métaphoriques. Bientôt on ou-

---

taille de leurs habitants. *Il est à mon égard* (dit-il, élément. astron. Genev. 1735, part. II), *presque hors de doute que les habitants de Jupiter sont beaucoup plus grands que ceux de la terre ; il faut que ce soit des géants. En effet la prunelle se dilate ou se rétrécit suivant que la lumiere est plus vive ou plus foible. Or la lumiere dans Jupiter est, à la même hauteur du soleil, plus foible que sur la terre ; car Jupiter est beaucoup plus éloigné du soleil. Par conséquent les habitants de cette planete doivent avoir la prunelle plus grande que ceux de la terre. Or l'expérience montre sensiblement que la prunelle est en proportion avec l'œil, & l'œil avec le reste du corps ; en sorte que les animaux qui ont de plus grandes prunelles, ont de plus grands yeux ; & qu'ayant de plus grands yeux, ils ont le corps plus grand. Les habitants de Jupiter sont donc plus grands que nous. Je ne manque pas même de raisons pour prouver qu'ils sont de la taille d'Og, Roi de Bazan, dont le lit, au rapport de Moïse, avoit en longueur neuf coudées & quatre en largeur. Car la distance de Jupiter au soleil est à la distance de*

blie que ce ne ſont que des métaphores, on les prend à la lettre, & on tombe dans des erreurs ridicules.

En général rien n'eſt plus équivoque que le langage que nous employons pour parler de nos ſenſations.

---

la terre au ſoleil comme 26 à 5. La quantité de la lumiere ſolaire dans Jupiter eſt donc à la quantité de la lumiere ſolaire ſur la terre comme 5 fois 5 à 26 fois 26. Mais l'expérience apprend que la prunelle ſe dilate à proportion moins que la quantité de la lumiere ne diminue ; autrement un objet éloigné & un plus proche pourroient paroître également éclairés, le premier cependant le paroît beaucoup moins. Il faut donc que la prunelle des habitants de Jupiter, dans le plus grand récréciſſement comme dans la plus grande dilatation, ſoit moins grande par rapport à celle des habitants de la terre, que 26 fois 26 ne l'eſt par rapport à 5 fois 5 (j'ai étendu un peu ici le raiſonnement de l'auteur, parcequ'il ne m'a pas paru aſſez bien développé) ; *d'où il s'enſuit que le diametre de la prunelle des habitants de Jupiter ſera moins grand, par rapport à celui de la prunelle des habitants de la terre, que 26 ne l'eſt par rapport à 5 ; car les grandeurs des prunelles ſont comme les quarrés des diametres.*

Imaginons donc que le rapport des deux diametres ſoit celui de 10 à 26, ou de 5 à 13

Le mot *doux*, par exemple, ne présente rien de précis. Une chose peut être douce en bien des manieres; à la vue, au goût, à l'odorat, à l'ouie, au toucher, à l'esprit, au cœur, à l'imagination. Dans tous ces cas c'est un sens si différent, qu'on ne sauroit juger de l'un par l'autre. Il en est de même du mot *harmonie* & de beaucoup d'autres.

---

cela posé, la taille des habitants de la terre étant ordinairement de cinq pieds Parisiens $\frac{7}{12}$ *ou de* 7515 *particules, dont le pied Parisien en contient* 1440 (*je me trouve de cette grandeur-là*), *on verra que la taille ordinaire aux habitants de Jupiter doit être de* 19539 *particules, ou de* 13 *pieds* $\frac{819}{1440}$. *Or, suivant M. Eisenschmid, la coudée Hébraïque contient* 2389 *particules du pied Parisien : la longueur du lit du géant dont parle Moïse, est donc de* 21456 *particules. Retranchons-en un pied, ou* 1440 *particules, il en reste pour la taille d'Og* 20016, *ou* 13 *pieds* $\frac{1296}{1440}$. *On voit combien approche de cette mesure la taille des habitants de Jupiter, puisqu'elle est de* 13 *pieds* $\frac{819}{1440}$.

CHAPITRE V.

TROISIEME EXEMPLE.

De l'origine & des progrès de la Divination.

L'ESPRIT du peuple eſt ſyſtématique comme celui du Philoſophe, mais il n'eſt pas auſſi facile de démêler les principes qui l'égarent. Ses erreurs s'accumulent en ſi grand nombre, & ſe tiennent par des analogies quelquefois ſi fines, qu'il n'eſt pas lui-même capable de reconnoître ſon ouvrage dans les ſyſtêmes qu'il a formés. L'hiſtoire de la divination en eſt un exemple bien ſenſible. Je vais expoſer par quelle ſuite d'idées tant de ſuperſtitions ont pu prendre naiſſance.

Si la vie de l'homme n'avoit été qu'une ſenſation non interrompue de plaiſir ou de douleur, heureux dans un cas ſans aucune idée de malheur,

malheureux dans l'autre ſans aucune idée de bonheur, il eût joui ou ſouffert; & comme ſi telle eût été ſa nature, il n'eût point regardé autour de lui pour découvrir ſi quelque être veilloit à ſa conſervation, ou travailloit à lui nuire. C'eſt le paſſage alternatif de l'un à l'autre de ces états qui l'a fait réfléchir qu'il n'eſt jamais ſi malheureux que ſa nature ne lui permette d'être quelquefois heureux; & qu'auſſi il n'eſt jamais ſi heureux qu'il ne puiſſe devenir malheureux. De là l'eſpérance de voir la fin des maux qu'il ſouffre, & la crainte de perdre un bien dont il jouit. Plus il remarque cette alternative, plus il voit qu'il ne diſpoſe pas des cauſes qui la produiſent. Chaque circonſtance lui apprend la dépendance où il eſt de tout ce qui l'environne; & quand il ſaura conduire ſa réflexion, pour remonter des effets à leur vrai principe, tout lui indiquera, ou lui démontrera l'exiſtence du premier des êtres.

Parmi les maux auxquels nous ſom-

mes exposés, il en est dont la cause se manifeste, & d'autres que nous ne savons à quoi attribuer. Ceux-ci furent une source de conjectures pour ces esprits qui croient interroger la nature, lorsqu'ils ne consultent que leur imagination. Cette maniere de satisfaire sa curiosité, encore aujourd'hui si ordinaire, étoit la seule pour des hommes que l'expérience n'avoit point éclairés; c'étoit alors le premier effort du génie. Tant que les maux ne furent que particuliers, aucune de ces conjectures ne se répandit assez pour devenir l'opinion générale. Mais sont-ils plus communs? Est-ce la peste, par exemple, qui ravage la terre? Ce phénomene fixe l'attention de tout le monde, & les hommes à imagination ne manquent pas de faire adopter les systêmes qu'ils se sont faits. Or à quelle cause des esprits encore grossiers pouvoient-ils rapporter les maux dont on étoit accablé, sinon à des êtres qui se trouvent heureux en faisant le malheur du genre humain?

Cependant il eût été cruel d'avoir toujours à craindre. Auſſi l'eſpérance ne tarda pas à modifier ce ſyſtême. Elle fit imaginer des êtres plus favorables, & plus capables de contrebalancer la puiſſance des premiers. On ſe crut donc l'objet de leur amour, comme on ſe croyoit l'objet de la haine des autres.

On multiplia ces deux ſortes d'êtres ſuivant les circonſtances. L'air en fut rempli, ce furent les eſprits aériens & les génies de toute eſpece. On leur ouvrit les maiſons, ce furent les Dieux Pénates. Enfin on les diſtribua dans les bois, dans les eaux, par-tout, parceque la crainte & l'eſpérance accompagnent par-tout les hommes.

Mais ce n'étoit pas aſſez de peupler la terre d'êtres amis ou ennemis. L'influence du ſoleil ſur tout ce qui exiſte étoit trop ſenſible pour n'être pas remarquée. Sans doute cet aſtre fut mis de bonne heure au nombre des aſtres bienfaiſants. On ne tarda pas non plus à ſuppoſer de l'influence à la lune; peu-à-peu on en diſpenſa à tou-

tes les étoiles qu'on eut occasion d'observer plus particuliérement; ensuite l'imagination donna à son gré un caractere de bonté ou de malignité à cette influence, & dès lors les cieux parurent concerter le bonheur ou le malheur du genre humain. Il ne s'y passa plus rien qui ne devînt intéressant; on étudia les astres, & on rapporta à leurs différentes positions des effets différents. On ne manqua pas d'attribuer, par exemple, les plus grands événements, les famines, les guerres, la mort des Souverains, &c. aux phénomenes les plus rares & les plus extraordinaires, tels que les éclipses & les cometes: l'imagination suppose volontiers un rapport entre ces choses.

Si les hommes avoient pu considérer que tout est lié dans l'univers, & que ce que nous prenons pour l'action d'une seule de ses parties, est le résultat des actions combinées de toutes ensemble depuis les corps les plus grands jusqu'aux moindres atomes, ils n'auroient jamais songé à regarder

une planete ou une conſtellation comme le principe de ce qui leur arrivoit, ils auroient ſenti combien il étoit peu raiſonnable de n'avoir égard, dans l'explication d'un événement, qu'à la moindre partie des cauſes qui y ont contribué. Mais la crainte, premier principe de ce préjugé, ne permet pas de réfléchir : elle montre le danger, elle le groſſit, & on ſe croit trop heureux de le pouvoir rapporter à une cauſe quelconque. C'eſt une eſpece de ſoulagement aux maux qu'on ſouffre : reſtât-il quelque doute, on ſe garde bien de l'écouter.

L'influence des aſtres fut donc reconnue, & il ne fut plus queſtion que de partager entre eux la diſpenſation des biens & des maux. Voici ſur quel fondement on fit ce partage.

Les hommes, familiariſés avec le langage des ſons articulés, s'imaginerent que rien n'avoit été plus naturel que de donner aux choſes les noms qui leur avoient d'abord été donnés. Ces ſons leur parurent avoir un ſi

grand rapport avec ce que les objets ſont en eux-mêmes, qu'ils jugerent que les Dieux ſeuls en avoient pu enrichir les langues ; les Philoſophes mêmes, trop prévenus ou trop vains pour ſoupçonner les bornes de l'eſprit humain, ne doutoient pas que les premiers inventeurs des langues n'euſſent connu la nature des êtres. L'étude des noms devoit donc paroître un moyen très propre à découvrir l'eſſence des choſes.

Une autre raiſon a contribué à cette erreur. Les premiers noms ne furent pas toujours abſolument arbitraires : comme le beſoin les faiſoit imaginer, on les choiſit toutes les fois qu'on le put, relativement aux effets qu'on avoit à craindre ou à eſpérer de la part des objets. Dans ce cas le nom indiquoit le caractere qu'on croyoit être celui de l'objet : c'eſt ce qu'on voit encore ſenſiblement dans les mots compoſés dont nous connoiſſons les racines. Tels ſont *Thermometre*, *Barometre*, & pluſieurs autres termes

d'art. Mais cela ne peut avoir lieu que par rapport aux choſes d'uſage, parceque ce ſont les ſeules dont l'expérience apprenne à connoître l'action. Par la ſuite on jugea précipitamment qu'il en étoit de même dans tous les cas; on chercha dans les noms qui avoient été donnés au haſard, s'ils n'avoient point rapport à quelque effet, & on décida de la nature des êtres ſur les rapports les moins fondés.

Ces préjugés généralement répandus, il n'étoit pas difficile de déterminer l'influence qu'on pouvoit attribuer à chaque planete.

Des hommes qui s'étoient rendu célebres avoient été mis au rang des Dieux, & on leur avoit conſervé après leur apothéoſe le même caractere qu'ils avoient eu ſur la terre. Soit que de leur vivant on eût par flatterie donné leurs noms à des aſtres, ſoit qu'on ne l'eût fait qu'après leur mort & pour marquer le lieu deſtiné à les recevoir, les mêmes noms furent communs aux divinités & aux étoiles.

Il ne falloit donc plus que consulter le caractere de chaque Dieu pour deviner l'influence de chaque planete. Ainsi Jupiter signifia les dignités, les grands soins, la justice, &c. Mars, la force, le courage, la vengeance, la témérité, &c. Vénus, la beauté, les graces, la volupté, l'amour du plaisir, &c. En un mot, on jugea de chaque planete par l'idée qu'on s'étoit formée du Dieu dont elle portoit le nom. Quant aux signes, ils durent leur vertu aux animaux d'après lesquels ils avoient été nommés.

On ne s'arrêta pas là. Une vertu étant une fois attribuée aux astres, il n'y avoit plus de raison pour borner leur influence. Si cette planete produit tel effet, pourquoi ne produira-t-elle pas cet autre qui a quelque rapport avec le premier ? pourquoi pas encore un troisieme qui en a également avec le second ? L'imagination des Astrologues passant de la sorte d'une analogie à l'autre, il n'est plus possible de découvrir les différentes

liaiſons d'idées dont ſe ſont formés leurs ſyſtêmes. Il faudra enfin que la même planete produiſe des effets tout différents, & que les planetes les plus contraires en produiſent de tout-à-fait ſemblables. Ainſi tout ſera confondu par la même maniere de raiſonner, qui avoit d'abord départi à chaque aſtre une vertu particuliere.

On ne pouvoit pas accorder indifféremment de l'influence à toutes les parties des cieux. Il étoit naturel de croire que celles où l'on ne remarquoit point de variation, n'influent pas, ou que ſi elles influent, elles tendent à conſerver toujours les choſes dans le même état. C'eſt pourquoi les Aſtrologues bornant tout aux révolutions du Zodiaque, n'ont communément attribué de l'influence qu'aux douze ſignes & aux planetes qui les parcourent.

Chaque planete ayant dans ce ſyſtême une vertu qui lui eſt propre, il étoit naturel d'inférer qu'elles temperent mutuellement leur action, ſui-

vant le lieu du ciel qu'elles occupent, & les rapports où elles se trouvent.

De là on eût dû conclure que la vertu d'une planete change à chaque instant : mais il n'eût plus été possible de déterminer cette vertu, & l'astrologie fût devenue impraticable.

Ce n'étoit pas le compte des Astrologues qui avoient intérêt à abuser de la simplicité des peuples, ni même de ceux qui agissant de bonne foi étoient les premiers trompés. On établit donc que, pour juger de l'influence des planetes, il n'étoit pas nécessaire de les observer dans tous les points du Zodiaque ; & on se borna aux douze lieux principaux qui avoient été partagés entre les signes.

Un autre obstacle fut levé de la même maniere. Ce n'étoit pas assez d'avoir déterminé la constellation où l'on doit observer chaque astre, il falloit encore décider si l'on doit avoir égard au lieu que nous occupons sur la terre. Quel fondement auroit-on pour supposer qu'une planete produit

de ſemblables effets ſur un Chinois & ſur un François, puiſque la direction de ſes rayons n'eſt pas la même pour l'un & pour l'autre ? Mais tant d'exactitude eût rendu les calculs trop embarraſſants. Dans la diſtance où la terre eſt des cieux, on la conſidéra comme un point, & il fut arrêté que la différente direction des rayons eſt ſi peu de choſe, qu'on doit la compter pour rien.

Mais ce qui pouvoit ſur-tout embarraſſer les Aſtrologues, c'eſt que dans leur ſyſtême les aſtres devroient influer ſur un animal à chaque inſtant, c'eſt-à-dire, depuis celui où il eſt conçu juſqu'à celui où il ceſſe de vivre : ils ne voyoient pas de raiſons pour ſuſpendre cette action juſqu'à un certain temps marqué après la conception, ni pour l'arrêter entiérement avant le moment de la mort.

Or les planetes paſſant alternativement d'un état où elles exercent toute leur puiſſance, à un état où elles ne peuvent rien, elles auroient donc dé-

truit ſucceſſivement l'ouvrage l'une de l'autre ; nous aurions éprouvé toutes les viciſſitudes que ce combat n'eût pas manqué de produire, & la ſuite des événements eût été à-peu-près la même pour chaque homme. S'il y eût eu quelque différence, ce n'eût été qu'autant que les aſtres dont on auroit d'abord éprouvé l'influence, euſſent fait des impreſſions ſi profondes qu'elles n'auroient jamais pu être entiérement effacées. Alors, pour déterminer cette différence, il eût fallu s'aſſurer du moment de la conception, il eût même fallu remonter plus haut : car pourquoi n'eût-on pas dit que l'action des aſtres préparoit le germe longtemps avant que l'animal fût conçu ?

On ne devine pas comment les Aſtrologues auroient ſurmonté ces difficultés, ſi un préjugé ne fût venu à leur ſecours. Heureuſement pour eux on a de tout temps été perſuadé que nous ne ſommes dans le cours de la vie, que ce que nous ſommes nés. En conſéquence ils établirent pour prin-

cipe, qu'il suffisoit d'observer les astres par rapport au moment de la naissance. On sent combien cette maxime les mit à leur aise.

Cependant il étoit encore bien difficile de connoître exactement le moment de la naissance d'un homme. L'Astronome le plus exact l'eût-il observé, on ne pouvoit pas s'assurer qu'il n'y eût quelque erreur. Or une erreur d'une minute, d'une seconde, ou de quelque chose de moins, suffit pour que l'influence ne soit pas la même. Mais les Astrologues n'avoient garde de rechercher une précision qui auroit rendu leur art impraticable; & ceux qui les consultoient, curieux qu'on leur dît l'avenir, étoient contents pourvu qu'on leur prédît quelque chose. On se bornoit donc ordinairement au jour & à l'heure de la naissance, comme si les événements devoient être les mêmes pour tous ceux qui sont nés le même jour & à la même heure. Ceux qui se piquent d'être plus exacts, ne le sont pas davantage, ils n'ont que plus d'ostentation.

A mesure que ce système d'astrologie se formoit, on faisoit des prédictions. Dans le grand nombre quelques-unes furent confirmées par l'événement, on s'en prévalut ; les autres ne porterent point coup à l'astrologie. On rejettoit tout sur les Astrologues, qu'on supposoit ignorants; ou s'ils passoient pour habiles, on les excusoit en attribuant à quelque mépriſe de calcul ce qui provenoit du vice même de l'art, ou même on n'y faisoit point d'attention. Quand une fois les hommes se livrent à la superstition, ils ne font plus de pas que pour aller d'égarements en égarements. Sur mille observations, neuf cents quatre-vingt-dix-neuf pourroient les tirer d'erreur ; ils n'en font qu'une, & c'est celle qui les y retient. Ainsi la simplicité des uns, la mauvaise foi des autres, tout contribuoit à accréditer l'Astrologie.

Il y a un artifice qui a souvent réussi aux Astrologues, c'est de rendre leurs oracles d'une maniere obscure & équivoque, & de laisser à l'événe-

ment le soin de les éclaircir. Mais ils n'ont pas besoin toujours de tant d'adresse, & quelquefois ils n'attendent l'accomplissement de leurs prophéties, que de l'imagination de ceux qui en sont l'objet. Celles qui menacent de quelques malheurs, s'accomplissent plus communément que les autres, parceque la crainte a bien plus d'empire sur nous que l'espérance. Les exemples en sont communs.

Il y a donc du danger à faire tirer son horoscope quand on croit à l'astrologie. J'ajoute qu'il y a même de l'imprudence quand on n'y croit pas. Si on me prédit des choses désagréables, qui aient quelque liaison avec les différentes circonstances où me fait naturellement passer le genre de vie que j'ai embrassé, chacune de ces circonstances me les rappellera malgré moi. Ces images tristes me troubleront plus ou moins, à proportion de la vivacité avec laquelle elles se retraceront. L'impression sera grande, sur-tout si dans l'enfance j'ai cru à l'astrologie : car l'imagination conser-

vera ſur moi devenu raiſonnable, l'empire qu'elle avoit quand je ne l'étois pas. En vain me dirai-je, il y a de la folie à m'inquiéter : aſſez philoſophe pour connoître combien mon inquiétude eſt peu fondée, je ne le ſerai point aſſez pour la diſſiper.

J'ai lu quelque part qu'un jeune homme deſtiné par ſa naiſſance & par ſes talents à avoir part au Gouvernement de ſa République, commençoit à y jouir de quelque conſidération. Par complaiſance il accompagna deux ou trois de ſes amis chez une devineresſe. On le preſſoit de ſe faire à ſon tour tirer ſon horoſcope, mais inutilement. Auſſi convaincu qu'on peut l'être de la futilité de cet art, il ne répondit que par des railleries ſur la ſibylle. *Plaiſantez, plaiſantez*, répliqua cette femme piquée, *mais je vous apprends, moi, que vous perdrez la tête ſur un échafaud.* Le jeune homme ne s'apperçut pas que dans le moment ce propos fît la moindre impreſſion ſur lui; il en rit, & ſe retira ſans trouble. Cependant ſon imagination avoit

avoit été frappée, & il fut fort étonné qu'à toute occasion la menace de la devinereſſe ſe retracât à lui, & le tourmentât, comme s'il y eût ajouté foi. Il combattit long-temps cette folie; mais le moindre mouvement de la république la réveilloit, & rendoit tous ſes efforts inutiles. Enfin il n'y trouva d'autre remede que de renoncer aux affaires, & de s'exiler de ſa patrie pour aller vivre dans un gouvernement plus tranquille.

On pourroit conclure de-là que la Philoſophie conſiſte plus à nous méfier aſſez de nous-mêmes, pour éviter toutes les occaſions où notre eſprit peut être frappé, qu'à nous flatter que nous ſerons toujours les maîtres d'écarter les inquiétudes dont l'imagination peut être cauſe.

A peine les Aſtrologues purent-ils citer quelques prédictions juſtifiées par l'événement, qu'ils ſe vanterent qu'une longue ſuite d'obſervations dépoſoit en leur faveur.

Je ne m'arrêterai pas à détruire une

pareille prétention, ſa fauſſeté eſt manifeſte. On ne peut diſconvenir que l'exactitude des obſervations aſtrologiques ne dépende des connoiſſances acquiſes en aſtronomie. Les progrès que les modernes ont faits dans cette derniere ſcience, montrent donc ſenſiblement pendant combien de ſiecles les Aſtrologues ont été dans l'ignorance de bien des choſes néceſſaires à leur art.

Cependant on n'a pas héſité à faire des ſyſtêmes. Les Chaldéens & les Egyptiens avoient chacun leurs principes : les Grecs qui reçurent d'eux cet art ridicule, y firent des changements, comme ils en ont fait à tout ce qu'ils ont emprunté des étrangers : les Arabes, à leur tour, traiterent l'aſtrologie des Grecs avec la même liberté, & tranſmirent aux modernes des ſyſtêmes auxquels chacun ajoute & retranche comme il lui plaît. Les Aſtrologues ne conviennent plus que ſur un point, c'eſt qu'il y a un art pour connoître l'avenir par l'inſpection des aſtres. Quant aux loix qu'on

doit ſuivre, chacun en preſcrit qui lui ſont particulieres, & condamne celles des autres.

Le peuple cependant qui ne voyoit pas combien il regnoit peu d'intelligence parmi eux, croyoit que toutes les fables qu'on lui débitoit, étoient autant de vérités qu'une longue expérience avoit confirmées. Il ne doutoit point, par exemple, que les planetes ne ſe fuſſent partagé les jours, les nuits, les heures, les pays, les plantes, les arbres, les minéraux, & qu'enfin chaque choſe étant ſous la domination de quelque aſtre, le ciel ne fût un livre, où l'on pouvoit lire tout ce qui devoit arriver aux empires, aux royaumes, aux provinces, aux villes & aux particuliers. On peut voir dans les ouvrages d'aſtrologie que ce partage n'a d'autre fondement, que quelque rapport imaginaire entre le caractere qu'on a donné aux aſtres, & les choſes qu'on a voulu mettre ſous la protection de chacun d'eux.

C'étoit beaucoup que d'avoir pourvu de la ſorte au gouvernement du

monde : mais il reſtoit encore un inconvénient, grand ſans doute aux yeux des Aſtrologues, c'eſt que les aſtres bienfaiſants trouvoient quelquefois des obſtacles à nous faire éprouver l'effet de leur influence. On ſongea à y remédier ; & comme on croyoit que les aſtres étoient des Dieux, ou qu'au moins ils étoient animés par des intelligences auxquelles le ſoin de notre monde étoit confié, on imagina qu'il n'y avoit qu'à appeller à nous, & qu'à faire deſcendre ces eſprits ſur la terre : c'eſt ce qu'on nomma *évocation.*

On fit donc réflexion que les aſtres ſe plaiſoient d'avantage dans les lieux d'où ils excerçoient une plus grand puiſſance, & qu'ils avoient une inclination particuliere pour les objets qui étoient ſous leur protection. En conſéquence on les invoqua au nom de ces choſes ; & pour prier avec plus de vivacité, on ſe ſaiſit d'une baguette avec laquelle on en traça les figures autour de ſoi, dans l'air, ſur la terre, ſur les murs, &

ſur les objets pour leſquels on imploroit le ſecours de ces intelligences. Telle eſt, je penſe, la premiere origine de la magie. Cette ſuperſtition ayant vraiſemblement pris naiſſance dans un temps où le langage d'action étoit très familier, il a été naturel qu'on attachât à certains mouvements toute la vertu magique.

On fit plus : on conſidéra que s'il étoit important de pouvoir évoquer ces êtres, il l'étoit encore plus d'avoir toujours ſur ſoi quelque choſe qui nous aſſurât d'en éprouver continuellement les bienfaits. On raiſonna ſur les mêmes principes qu'on avoit eus juſqu'alors, & on conclut qu'il ſuffiſoit de graver les mêmes figures qu'on avoit coutume de tracer pour les évoquer, & les prieres qu'on prononçoit. On ne douta point que cet artifice ne réuſsît, pourvu qu'on eût la précaution de choiſir la pierre & le métal ſympathiques à la planete dont on vouloit avoir continuellement le ſecours, de les graver le jour & l'heure qui lui ſont conſacrés, & de

prendre sur-tout le moment qu'elle est dans l'endroit du ciel où elle jouit de toute sa puissance, Telle est l'origine des Abraxas & des Talismans.

Une autre cause contribua encore beaucoup à entretenir & à répandre de plus en plus ces préjugés.

L'établissement des lettres alphabétiques ayant entiérement fait oublier la signification des Hiéroglyphes, il fut aisé aux prêtres de faire passer aux yeux du peuple ces caracteres pour des choses sacrées, qui cachoient les plus grands mysteres. Ils leur attribuerent donc telle vertu qu'il leur plut, & on eut d'autant moins d'éloignement à les croire, qu'on ne doutoit point que les Dieux ne fussent les auteurs de la science hiéroglyphique, c'est-à-dire, d'une science qui devoit tout renfermer, par cette seule raison qu'on ne savoit pas ce qu'elle renfermoit. Par là tous les caracteres hiérogliphyques passerent peu-à-peu dans la magie, & ce système n'en devint que plus fécond.

De cette magie réunie avec la science

myſtérieuſe des hiéroglyphes, naquirent d'autres ſuperſtitions.

Les hiéroglyphes renfermoient des traits de toute eſpece : il n'y eut donc plus de ligne qui ne devînt un ſigne. Ainſi les magiciens, au lieu de conſulter le ciel, n'eurent plus qu'à obſerver la main des perſonnes qui s'adreſſoient à eux ; & ils purent leur promettre une bonne ou une mauvaiſe fortune, ſuivant le caractere des lignes qui y étoient gravées. Mais parceque leurs principes ne permettoient pas qu'il arrivât rien ſans l'influence des aſtres, chaque ligne fut conſacrée à quelqu'une des planetes. C'en fut aſſez pour lui attribuer les mêmes préſages, & cet art n'en devint que plus facile à pratiquer. On lui donna le nom de *chiromancie*.

D'un côté, dans l'écriture hiéroglyphique, le ſoleil, la lune & les étoiles ſervoient à repréſenter les Etats, les Empires, les Rois, les Grands ; l'éclipſe & l'extinction de ces luminaires marquoient des déſaſtres temporels ; le feu & l'inondation ſigni-

fioient une désolation produite par la guerre ou par la famine ; un serpent indiquoit maladie ; une vipere, de l'argent ; des grenouilles, des imposteurs ; des perdrix, des personnes impies ; une hirondelle, affliction, mort : en un mot, il n'y avoit point d'objet connu qui ne servît à désigner quelque chose.

D'un autre côté l'imagination des hommes n'agit jamais dans le sommeil que pour faire différentes combinaisons des choses qui leur sont connues. Elle ne peut donc leur retracer que les mêmes objets qui étoient employés dans l'écriture hiéroglyphique. Cependant on ne pouvoit pas encore soupçonner que les songes fussent l'ouvrage de l'imagination. Quand il n'étoit question que des mouvements que nous faisons avec connoissance & réflexion, on disoit, *ils sont les effets de notre volonté*, & on croyoit avoir tout expliqué. Mais les mouvements involontaires paroissoient se passer en nous sans nous : à qui par conséquent

les attribuer, si ce n'est à un Dieu ? Voilà donc les Dieux également auteurs des hiéroglyphes & des songes ; & on ne put pas douter qu'ils ne voulussent pendant le sommeil nous faire connoître leur volonté, lorsquils tenoient avec nous le même langage qu'ils avoient établi pour l'écriture. Telle est l'origine de l'*Onéirocritie*, ou de l'interprétation des songes (1).

Ce préjugé reçu, que les Dieux sont le principe de tous les mouvements involontaires, on voit combien les hommes trouverent en eux de motifs de crainte & d'espérance. Un geste fait sans dessein, un pied avancé avant l'autre, un éternuement, &c. devinrent pour eux d'un bon ou d'un mauvais préfage (2).

(1) M. Warburthon donne à cet art la même origine. Essai sur les hiéroglyphes. §. 43.

(2) C'est peut-être de là que vient l'usage de saluer ceux qui éternuent. On aura voulu leur montrer la part qu'on prenoit à un bon augure, ou prier les Dieux d'éloigner les maux dont un mauvais les menaçoit. C'est une explication que j'ai vue quelque part.

Parmi les figures hiéroglyphiques il y avoit des oiseaux qui dirigeoient leur vol vers différentes parties du monde, ou qui paroissoient chanter. Dans les commencements c'étoit là une écriture dont on se servoit pour signifier des choses toutes naturelles, telles que les changements de saison, les vents, &c. Mais quand les hiéroglyphes furent devenus des choses sacrées, on crut qu'il y avoit du mystere ; & c'est vraisemblablement d'après ce préjugé que les augures imaginerent de découvrir l'avenir par le vol & par le chant des oiseaux.

Les Dieux, toujours occupés à éclairer les hommes sur l'avenir, devoient l'être encore plus particuliérement dans le temps des sacrifices : il étoit même naturel de penser qu'ils frappoient la victime, & imprimoient jusques dans son sein des marques de colere ou de faveur. Il ne put donc pas être indifférent d'observer les circonstances des sacrifices, & sur-tout de fouiller dans les entrailles des animaux qu'on avoit immolés. Tels fu-

rent les fondements de l'art des Aruſpices.

Quoiqu'on ne révoquât en doute aucune de ces manieres de connoître l'avenir, on étoit trop curieux pour n'en pas ſentir ſouvent l'inſuffiſance. On ſouhaita quelque choſe de plus précis, & on fut favoriſé par des circonſtances qui donnerent lieu à des oracles. Quelques paroles échappées ſans deſſein à celui qui préſidoit aux ſacrifices, ſe trouverent par haſard avoir rapport au motif qui faiſoit avoir recours aux Dieux; on les prit pour une inſpiration. Ce ſuccès donna occaſion à plus d'une diſtraction de cette eſpece; & parceque moins on paroiſſoit maître de ſes mouvements, plus ils ſembloient venir d'un Dieu, on crut ſouvent ne devoir rendre des oracles qu'après être entré en fureur. C'eſt pourquoi on ne manqua pas de bâtir des temples dans les lieux où les exhalaiſons de la terre avoient la propriété d'aliéner l'eſprit. Ailleurs on employa d'autres moyens pour inſpirer la fureur; enfin

le peuple devenu de plus en plus superstitieux, ne demanda pas qu'on prît tant de précautions ; & les prophéties faites de sang froid devintent fort ordinaires (1).

Il ne manquoit plus que de faire mouvoir & parler les statues des

---

(1) Les oracles ont pu devoir leur naissance à différentes causes, suivant les divers pays. Voici à ce sujet une conjecture également naturelle & philosophique.

« Il y avoit sur le Parnasse un trou, d'où » il sortoit une exhalaison qui faisoit danser » les chevres, & qui montoit à la tête. Peut- » être quelqu'un qui en fut entêté, se mit à » parler sans savoir ce qu'il disoit, & dit » quelque vérité. Aussi-tôt il faut qu'il y ait » quelque chose de divin dans cette exhalai- » son, elle contient la science de l'avenir, » on commence à ne plus approcher de ce » trou qu'avec respect, les cérémonies se » forment peu-à-peu. Ainsi naquit apparem- » ment l'oracle de Delphes ; & comme il » devoit son origine à une exhalaison qui en- » têtoit, il falloit absolument que la Pythie » entrât en fureur pour prophétiser. Dans la » plupart des autres oracles la fureur n'étoit » pas nécessaire. Qu'il y en ait une fois un » d'établi, vous jugez bien qu'il va s'en éta-

Dieux. En cela la fourberie des Prêtres contenta la superstition des peuples. Les statues rendirent des oracles (1).

L'imagination va vîte quand elle s'égare, parceque rien n'est si fécond qu'un faux principe. Il y a des Dieux par-tout : ils disposent de tout. Donc il n'y a rien qui ne puisse servir à faire

---

» blir mille. Si les Dieux parlent bien là, » pourquoi ne parleroient-ils point ici. Les » peuples frappés du merveilleux de la chose, » & avides de l'utilité qu'ils en esperent, ne » demandent qu'à voir naître des oracles en » tous lieux, & puis l'ancienneté survient » à tous ces oracles, qui leur fait tous les » biens du monde. » *Histoire des Oracles, dissertation* 1, *chap.* 11. Je ne touche que légérement à cette partie de la divination, parceque M. de Fontenelle a parfaitement démêlé tout ce qui la concerne.

(1) La chose s'explique encore en disant que les démons rendoient eux-mêmes des oracles : mais cette cause est surnaturelle, & c'est aux Théologiens à qui il appartient plus particuliérement de la développer. Le Philosophe se borne aux causes naturelles ; mais pour passer les autres sous silence, il ne les rejette pas.

connoître le deſtin qui nous attend. Par ce raiſonnement les choſes les plus connues, comme les plus rares, tout devint, ſuivant les circonſtances, d'un bon ou d'un mauvais augure. Les objets qui inſpiroient de la vénération, ayant par là quelque liaiſon avec l'idée qu'on a de la divinité, parurent ſur-tout les plus propres à ſatisfaire la curioſité des hommes. C'eſt ainſi, par exemple, que le reſpect pour Homere fit croire qu'on trouveroit des prophéties dans ſes ouvrages.

Les opinions des Philoſophes contribuerent à entretenir une partie de ces préjugés. Notre ame, ſelon eux, n'étoit qu'une portion de l'ame du monde. Enveloppée dans la matiere, elle ne participoit plus à la divinité de cette ſubſtance, dont elle avoit été ſéparée. Mais dans les ſonges, dans la fureur, & dans tous les mouvements faits ſans réflexion, ſon commerce avec ſon corps étoit interrompu : elle rentroit pour lors dans le ſein de la Divinité, & l'avenir ſe manifeſtoit à elle.

Les magiciens furent encore se prévaloir des connoissances que la médecine leur procura. Ils profiterent de la superstition qui attribue toujours à des causes surnaturelles, les choses dont l'ignorance ne permet pas de rendre raison.

Enfin la politique favorisa la divination des prêtres ; car on n'entreprenoit rien de considérable sans consulter les augures, les aruspices ou les oracles.

C'est ainsi que tout a concouru à nourrir des erreurs si grossieres. Elles ont été si générales que les lumieres de la Religion n'ont pas empêché qu'elles ne se répandissent, du moins en partie, chez les Juifs & chez les Chrétiens. On a vu parmi eux des hommes se servir, pour invoquer le diable & les morts, de cérémonies à peu près semblables à celles des Païens pour l'évocation des astres & des démons : on en a vu chercher dans l'Ecriture sainte des découvertes de Physique & tout ce qui pouvoit satisfaire leur curiosité ou leur cupidité.

Tel est le système de la divination des astrologues, des magiciens, des interpretes de songes, des augures, des aruspices, &c. Si l'on pouvoit suivre tous ceux qui ont écrit pour établir ces extravagances, on les verroit tous partir du même point, & s'en écarter, suivant que chacun est guidé par son imagination. On les verroit même s'en éloigner si fort & par des routes si bizarres, qu'on auroit bien de la peine à reconnoître ce qui a été la premiere occasion de leurs égarements. Mais c'en est assez pour faire voir combien il étoit naturel que les peuples adoptassent ces préjugés, & combien cependant il étoit ridicule d'y croire.

CHAPITRE VI.

QUATRIEME EXEMPLE.

De l'origine & des ſuites du préjugé des idées innées.

JE ne ſais à qui du peuple ou des Philoſophes appartient davantage le ſyſtême des idées innées : mais je ne puis pas douter qu'il n'ait mis de grands obſtacles aux progrès de l'art de raiſonner. On reconnoîtra ſi j'ai raiſon, pour peu qu'on obſerve l'origine & les ſuites de ce préjugé.

ARTICLE PREMIER.

De l'origine du préjugé des idées innées.

Ceux qui les premiers ſe ſont appliqués à la recherche de la vérité, n'ont pu partir que des connoiſſances

groſſieres qu'ils partageoient avec le reſte des hommes : c'étoient là, pour parler le langage des Géometres, toutes leurs données: il ne leur reſtoit à ſe diſtinguer que par l'adreſſe à les employer. Ils n'y regardoient pas de près, & ils ſe contentoient des notions les moins exactes. L'expérience n'avoit point encore appris le danger qu'il y a à mal commencer ; à peine même en eſt-on inſtruit de nos jours. Les Philoſophes vouloient-ils expliquer une choſe ? ils cherchoient quels rapports elle pouvoit avoir avec les notions communes, ils faiſoient une comparaiſon, ſe ſaiſiſſoient d'une expreſſion métaphorique, & bâtiſſoient des ſyſtêmes. Ils remarquerent, par exemple, que les objets ſe peignent dans les eaux, & ils imaginerent l'ame comme une ſurface polie, où ſont tracées les images de toutes les choſes que nous ſommes capables de connoître.

L'image qu'une glace réfléchit, repréſente exactement l'objet. On ne douta point que celles qui ſont dans

notre esprit ne fussent aussi toujours conformes aux choses extérieures. On en conclut qu'on pouvoit en toute sureté juger des objets sur la maniere dont elles les représentent. On donna à ces images les noms d'*idées*, de *notions*, d'*archétypes*, & plusieurs autres bien moins savants que propres à se faire illusion à soi-même, & à faire croire qu'on avoit sur ce sujet des connoissances supérieures. Enfin on les regarda comme des réalités, qui expriment, pour ainsi dire, les êtres extérieurs. Comment en effet auroit-on balancé là-dessus? N'étoit-on pas fondé en principes? Les idées éclairent l'esprit, elles ont plus ou moins d'étendue, on les peut comparer les unes avec les autres, les considérer par différents côtés, trouver entre elles des rapports de toute espece. Or le néant peut-il avoir tant de propriétés (1)? Que de motifs pour

(1) C'est la maniere dont à ce sujet raisonnent les Cartésiens mêmes.

réaliſer juſqu'aux notions les plus abſtraites ! Mais d'où peut provenir ce grand nombre d'idées dont l'âme jouit ? Pour s'appercevoir qu'elles viennent des ſens, il auroit fallu remonter juſqu'à leur origine, en développer la génération, & ſaiſir par quelles transformations les idées les plus ſenſibles deviennent en quelque ſorte ſpirituelles Mais cela demandoit une pénétration & une ſagacité dont on ne pouvoit encore être capable. Combien même aujourd'hui de Philoſophes qui ne peuvent comprendre cette vérité ! D'ailleurs il y a des idées abſtraites qui paroiſſent ſi éloignées de leur origine, qu'il n'étoit pas poſſible de conjecturer alors ce qu'on a démontré de nos jours. Enfin les idées, ſuivant la ſuppoſition reçue, étant des réalités, comment les ſens auroient-ils contribué à augmenter l'être de l'ame ? On dit donc, comme pluſieurs s'obſtinent encore à le dire, que les idées ſont innées, & on les regarda comme des réalités qui font partie de chaque ſubſtance ſpiri-

tuelle. En effet ne pouvant expliquer comment elles auroient été acquiſes, il étoit naturel de juger que nous les avons toujours eues. On ne pouvoit pas balancer, ſur-tout lorſqu'on faiſoit attention à ces idées, qui ayant été connues avant l'âge de raiſon, n'ont pas permis de remarquer le temps où on les a eues pour la premiere fois.

Les images qui ſe peignent dans les eaux, ne paroiſſent que quand les objets ſont préſents; & elles ne peuvent être à notre imagination le modele de ces idées qu'on ſuppoſe nées avec notre ame, & s'y conſerver indépendamment de l'action des objets. Il fallut donc avoir recours à une nouvelle comparaiſon. (Les comparaiſons ſont pour bien des Philoſophes d'une grande reſſource.) On ſe repréſenta l'ame comme une pierre ſur laquelle ont été gravées différentes figures, & on crut s'expliquer clairement en parlant d'idées ou d'images gravées, imprimées, empreintes dans l'ame. Parceque l'air & le temps alterent les meilleures gravures, on s'i-

magina que les passions & les préjugés alterent aussi nos idées. Cependant, quoiqu'il y ait des gravures assez peu profondes, ou faites sur des pierres si tendres que le temps les efface entiérement, il semble qu'on n'ait pas voulu pousser jusques-là la comparaison, & qu'on ait pensé que nos idées n'étoient pas empreintes assez superficiellement, ou que nos ames n'étoient pas assez molles pour que les impressions que Dieu a faites en elles pussent entiérement s'effacer.

Pour appercevoir combien une opinion est peu raisonnable, il n'est pas toujours nécessaire d'entrer dans de grands détails; il suffiroit d'observer comment on y a été conduit. On verroit qu'à peu de frais on passe pour philosophe, puisque c'est souvent assez d'avoir imaginé une ressemblance telle quelle entre les choses spirituelles & les corporelles; & si l'on considéroit que les peuples ne parlent qu'en supposant cette ressemblance, on découvriroit dans les préjugés les plus populaires le fondement de bien des systêmes philosophiques.

Ce n'eſt pas que je blâme les hommes d'avoir cherché dans les choſes ſenſibles le moyen de ſe communiquer ce qui ſe paſſe dans leur ame. Qu'on ait inventé un langage métaphorique pour la vie civile, cela étoit néceſſaire, parcequ'il n'eſt pas poſſible d'en avoir d'autre. Qu'il ſoit ſur-tout en uſage parmi les Orateurs, parmi les Poëtes, il devient chez eux une ſource d'agréments. Mais que les Philoſophes croient y voir l'évidence, & qu'ils s'imaginent faire par ce moyen connoître juſqu'aux choſes dont la nature nous eſt le plus cachée, c'eſt ce qui eſt tout-à-fait déraiſonnable, & ce qui met ſans doute bien des perſonnes dans l'impoſſibilité de rien comprendre à leurs ouvrages.

Les idées innées étant établies ſur de pareils fondements, il ne fut plus queſtion que d'en déterminer le nombre.

Quelques-uns n'ont pas fait difficulté d'en admettre une infinité, & de dire que nous n'avons point d'idées qui ne ſoient nées avec nous,

ne concevant pas comment on pourroit ſans cela appercevoir chaque objet particulier. Mais ceux dont la vue porte trop loin pour être arrêtée par un ſi petit obſtacle, ont trouvé un heureux dénouement dans les ſyſtêmes à la mode. Ayant fait réflexion que tout y dépend de certains principes féconds, ils ont dit qu'il n'y avoit d'inné que ces principes ; que c'eſt dans les notions générales que nous voyons les vérités particulieres, & que le fini même ne nous eſt connu que par l'idée de l'infini.

Mais qu'eſt-ce que ces notions générales qui ſeroient ſeules imprimées dans nos ames ? Que les Philoſophes s'adreſſent à un Graveur, & qu'ils le prient de graver un homme en général. Ce ne ſeroit pas demander l'impoſſible, puiſqu'il y a, ſelon eux, une ſi grande conformité entre nos idées & les images empreintes ſur les corps, puiſqu'ils conçoivent ſi bien comment l'image d'un homme en général eſt imprimée en nous. Que ne lui diſent-ils

que

que s'il ne fait graver un homme en général, il ne gravera jamais un homme en particulier, parceque celui-ci ne lui est connu que par l'idée qu'il a de celui-là. Si, malgré l'évidence de ce raisonnement, le Graveur avoue son incapacité, ils feront sans doute en droit de le traiter comme un homme qui ignore jusqu'aux premiers principes des choses, & de conclure qu'on ne sauroit être bon Graveur sans être bon Philosophe.

Mais faisons tous nos efforts pour découvrir dans leur langage les connoissances qu'ils croient avoir; nous ne verrons avec eux que des images gravées, imprimées, empreintes, des images qui s'altèrent, qui s'effacent: expressions qui offrent un sens clair & précis quand on parle des corps, mais qui appliquées à l'ame & à ses idées, ne sont que des métaphores, des termes sans exactitude, où l'esprit se perd en vaines imaginations.

Locke a fait au sentiment des idées innées bien de l'honneur par le nombre & la solidité des réflexions qu'il

lui a oppoſées. Il n'en falloit pas tant pour détruire un fantôme auſſi vain (1). Si j'imaginois un ſyſtême dans la vue de prouver qu'il y a au monde des êtres dont je ne ſaurois rendre raiſon, il ſeroit bien plus naturel de me conſeiller de me faire des idées des choſes que je veux ſoutenir, que de me réfuter ſérieuſement. Voilà préciſément où l'on en eſt par rapport à tous les ſyſtêmes abſtraits. On les réfute mieux avec quelques queſtions, que par de longs raiſonnements. Demandez à un Philoſophe ce qu'il entend par tel ou tel principe; ſi vous le preſſez, vous dé-

(1) Locke a employé tout le premier livre de ſon Eſſai ſur l'entendement humain à combattre cette opinion. Ses raiſons, pour la plupart, me paroiſſent bonnes; mais il me ſemble qu'il ne prend pas la voie la plus courte pour diſſiper cette erreur. Pour moi j'ai cru devoir me borner à en montrer l'origine. Si j'avois voulu l'attaquer avec d'autres armes, je n'aurois preſque pu les prendre que dans Locke; j'aime mieux renvoyer le Lecteur à ce Philoſophe.

couvrirez bientôt l'endroit foible, vous verrez que ſon ſyſtême ne roule que ſur des métaphores, des comparaiſons éloignées; & pour lors il vous ſera tout auſſi aiſé de le renverſer que de l'attaquer.

ARTICLE SECOND.

Des ſuites du préjugé des idées innées.

Si quelques Philoſophes ont diſputé à des idées particulieres le privilege d'être innées, c'eſt qu'il eſt aiſé de remarquer par quel ſens elles ſe tranſmettent juſqu'à l'ame. La difficulté de faire la même obſervation ſur les notions abſtraites a empêché d'en porter le même jugement. A chaque terme abſtrait qu'on a imaginé, il n'y a eu perſonne qui n'ait cru qu'on avoit fait la découverte d'une nouvelle idée innée, c'eſt à-dire, d'une idée qui ayant été gravée en nous par un être qui ne peut tromper, eſt claire, diſtincte & tout-à-fait conforme

à l'eſſence des choſes. Imbus de ce préjugé, plus les Philoſophes ont cherché la connoiſſance de la nature dans des idées éloignées des ſens, plus ils ſe ſont flattés que le ſuccès répondroit à leurs ſoins. Ils ont multiplié à l'infini les définitions vagues, les principes abſtraits ; & grace aux termes d'*être*, *ſubſtance*, *eſſence*, *propriété*, &c. ils n'ont rien rencontré, dont ils ne ſe ſoient imaginé rendre raiſon.

Ce qui les a encore fait tomber davantage dans l'abus des termes abſtraits, c'eſt le ſuccès avec lequel on s'en ſert en géométrie. Comme ce langage ſuffit pour déterminer l'eſſence des grandeurs *abſtraites*, ils ont cru qu'il ſuffiſoit auſſi pour déterminer celles des ſubſtances. Ma conjecture eſt d'autant plus vraiſemblable, que lorſqu'ils veulent expliquer leurs eſſences, embaraſſés d'en tirer des exemples de la métaphyſique, ils les empruntent de la géométrie. Mais je leur conſeille de rapprocher leurs idées de celles que ſe font les géometres : cette

ſeule comparaiſon leur fera voir qu'ils ſont auſſi loin de connoître l'eſſence des ſubſtances, qu'on eſt à portée de connoître celle des figures.

L'entêtement où ils ſont pour leur méthode les empêche de ſuivre ce conſeil, & les embarraſſe dans un langage où ils ne s'entendent plus eux-mêmes. Cela eſt au point qu'ils parlent d'idées & ne ſavent ce que c'eſt; d'évidence, ils n'ont point de ſignes pour la reconnoître; de regles, de principes, ils ignorent où ils doivent les prendre. Ce ſont trois inconvénients où ils ne pouvoient manquer de tomber. En voici la preuve.

Dans le ſyſtême que toutes nos connoiſſances viennent des ſens, rien n'eſt plus aiſé que de ſe faire une notion exacte des idées: car elles ne ſont que des ſenſations ou des portions extraites de quelque ſenſation, pour être conſidérées à part; ce qui produit deux ſortes d'idées; les ſenſibles & les abſtraites. En partant de la ſorte de ce qu'on ſent, on part de quelque choſe de déterminé. La même pré-

ciſion pourra donc ſe communiquer à toutes les notions dont on voudra faire l'analyſe. Mais dans le ſyſtême des idées innées on ne peut commencer que par quelque choſe de vague. Par conſéquent il ne ſera pas poſſible de déterminer exactement ce qu'il faut entendre par idée. Auſſi un Cartéſien célebre a-t-il pris le parti de dire que ce mot eſt du nombre de ceux qui ſont ſi clairs, qu'on ne peut les expliquer par d'autres (1); & comme s'il eût voulu auſſi-tôt prouver par ſon exemple qu'il n'en n'eſt point qui en puiſſent développer le ſens, il ajoute une explication tout au moins inintelligible (2). Deſcartes fait bien des efforts, mais rien n'eſt plus embaraſſé, ni quelquefois plus abſurde que ce

(1) Art de penſer, p. 7.

(2) « Je ne donne pas ce nom, dit-il, » (*part.* 1.) à des images peintes en la fantaiſie, mais à tout ce qui eſt dans notre eſprit, lorſque nous pouvons dire avec vérité que nous concevons une choſe, de » quelque maniere que nous la concevions ».

qu'il imagine. Pour Mallebranche, on sait quelles ont été à ce sujet lès visions qu'il s'est faites.

Quant à l'évidence, puisqu'elle est fondée sur les idées, on voit bien qu'elle ne peut être connue tant que les idées ne le sont pas elles-mêmes. Les tentatives des Philosophes pour indiquer un signe auquel on la puisse reconnoître, en sont la preuve. Ils n'ont que des conseils vagues à donner. Evitez, dira Descartes, la prévention, la précipitation, & que vos jugements soient toujours clairs & distincts. Consultez, dit Mallebranche, le Maître qui vous enseigne intérieurement; & ne donnez votre consentement que quand vous ne le pourrez refuser sans sentir une peine intérieure & des reproches secrets de votre conscience,

---

Voyez aussi ce qu'il dit au même endroit, où, comparant la vérité à la lumiere, il assure qu'on la reconnoît à la clarté qui l'environne. Voyez encore (*part.* 4, *chap.* 1) combien sont vagues les signes auxquels il veut qu'on reconnoisse l'évidence.

car c'eſt par-là que ce Maître vous répond.

Les mêmes raiſons qui empêchent de s'aſſurer de l'évidence, ſont cauſe que les Philoſophes ne peuvent ſe faire des regles qui ſoient de quelque utilité dans la pratique. En effet, les raiſonnements ſont compoſés de propoſitions; les propoſitions de mots; & les mots ſont les ſignes de nos idées. Les idées, voilà donc le pivot de tout l'art de raiſonner; & tant qu'on n'a pas développé ce qui les concerne, tout eſt de nul uſage dans les regles que les Logiciens imaginent pour faire des propoſitions, des ſyllogiſmes & des raiſonnements.

Ici les exemples ſe préſentent en foule, mais je me bornerai à examiner le principe qu'on regarde comme le premier de tous. Il eſt de Deſcartes. Je n'en ſache point qui ait été mieux reçu; il a en effet de quoi ſéduire. Le voici.

Tout ce qui eſt renfermé dans l'idée claire & diſtincte d'une choſe, en peut être affirmé avec vérité.

En premier lieu, des Philosophes tels que les Cartésiens, ne sachant pas ce que c'est qu'une idée, ne sauront pas mieux ce qui la rend claire & distincte. Il paroît dans leur langage qu'elle n'est telle, que parcequ'on voit clairement & distinctement qu'elle est conforme à son objet. Leur principe se réduit donc à dire, *qu'on peut affirmer d'une chose tout ce qu'on voit clairement & distinctement lui convenir.* En ce cas il est vrai, mais quelle en sera l'utilité ?

Je dis, en second lieu, que ce principe est d'un dangereux usage.

Nous avons un grand nombre d'idées qui ne sont que partielles ; soit parceque les choses renferment souvent mille propriétés que nous ne connoissons pas, soit parceque les propriétés que nous leur connoissons, étant en trop grand nombre pour les embrasser toutes à la fois, nous les divisons en différentes idées que nous considérons chacune à part. Dans la suite, familiarisés avec ces idées partielles, nous les prenons pour autant

d'idées completes ; & nous ſuppoſons dans la nature autant d'objets qui leur répondent parfaitement, & qui ne renferment rien de plus que ce qu'elles repréſentent. Si dans ces occaſions nous nous ſervons du principe des Cartéſiens, il ne fera que nous confirmer dans l'erreur. Voyant que pluſieurs idées partielles ſont claires & diſtinctes, & ignorant qu'elles n'appartiennent qu'à une même choſe, nous nous croirons autoriſés à multiplier les êtres ſuivant le nombre de nos idées. J'en donnerai un exemple que les Cartéſiens ne pourront pas conteſter.

Les Philoſophes qui admettent le vide, ſe fondent ſur le principe de Deſcartes. Nous avons, diſent-ils, l'idée d'une étendue diviſible, mobile & impénétrable ; nous avons encore l'idée d'une étendue indiviſible, immobile & pénétrable. Or il eſt clairement & diſtinctement renfermé dans ces idées que l'une n'eſt pas l'autre ; donc nous pouvons affirmer qu'il y a hors de nous deux étendues toutes

différentes, dont l'une est le vide, & l'autre une propriété du corps.

Quoique ce raisonnement ne soit pas bien difficile à renverser, je ne vois pas que les Cartésiens y aient encore répondu solidement, ni même qu'ils le puissent. Ceux qui sont un peu versés dans la lecture des ouvrages des Philosophes, & sur-tout des Méthaphysiciens, remarqueront aisément combien ce principe a produit de chimeres.

Il est vrai que la premiere fois que Descartes en fait usage, il lui donne toute la clarté qu'on peut desirer, parcequ'il l'applique à un cas particulier, où on ne peut ignorer ce que c'est qu'une idée claire & distincte. Ce Philosophe après avoir fait ses efforts pour douter de tout, reconnoît comme une premiere vérité, qu'il est une chose qui pense. Cherchant par quel motif il adhere à cette proposition, il trouve en lui une perception claire & distincte de son existence & de sa pensée, & il en infere qu'il peut établir pour regle générale, que tout

ce qu'il apperçoit clairement & distinctement est vrai.

Ici l'idée ou la perception claire & distincte n'est que la conscience de notre existence & de notre pensée : conscience qui nous est si intimement connue, que rien n'est plus évident. Il faudra donc toutes les fois que nous voudrons faire usage de la regle, examiner si l'évidence que nous avons égale celle de notre existence & de notre pensée. La regle ne sauroit s'étendre à des cas différents de l'exemple qui l'a fait naître.

Si les Cartésiens n'avoient pas franchi ces limites, on ne pourroit se refuser à la clarté de leur principe. Mais ils le rendent bientôt obscur par les applications qu'ils en font, & leurs idées claires & distinctes ne sont plus qu'un je ne sais quoi qu'ils ne peuvent définir.

Concluons que les Philosophes, en partant de la supposition des idées innées, ont trop mal commencé pour pouvoir s'élever à de véritables connoissances. Leurs principes appliqués

à des expreſſions vagues ne peuvent enfanter que des opinions ridicules, & qui ne ſe défendront de la critique que par l'obſcurité qui doit les environner.

CHAPITRE VII.

CINQUIEME EXEMPLE

Tiré de Mallebranche.

ON peut conclure des Chapitres précédents, que, pour bâtir un ſyſtême, il ne faut qu'un mot, dont la ſignification vague puiſſe ſe prêter à tout. Si on en a plus d'un, le ſyſtême en ſera plus étendu & plus digne de ces Philoſophes qui ne penſent pas qu'il y ait rien hors de la portée de leur eſprit. De pareils fondements ſont peu ſolides, mais l'édifice en eſt plus hardi, plus extraordinaire, & par-là, plus fait pour plaire à l'imagination.

Peut-être me ſoupçonnera-t-on

d'avoir cherché à rendre les Philoſophes ridicules : mais leurs propres raiſonnements vont montrer ſi j'ai exagéré les défauts de leur méthode. Je commencerai par Mallebranche, parceque c'eſt un Méthaphyſicien que la beauté de ſon eſprit a rendu des plus célebres. Voyons comment il ſe conduit pour ſe faire des idées de l'entendement, de la volonté, de la liberté, & des inclinations. Ces choſes ſont tout-à-fait du reſſort de la Méthaphyſique, & elles méritoient bien d'être traitées comme beaucoup d'autres.

« L'eſprit de l'homme, dit ce Philoſophe (1), n'étant point matériel » ou étendu, eſt ſans doute une ſubſtance ſimple, & ſans aucune compoſition de parties : mais cependant » on a coutume de diſtinguer en lui » deux facultés, ſavoir, *l'entendement* & *la volonté*, leſquelles il » eſt néceſſaire d'expliquer d'abord, » pour attacher à ces deux mots une » notion exacte ; car il ſemble que

(1) Recherche de la vérité, liv. 1, chap. 1.

» les notions ou les idées qu'on a de » ces deux facultés, ne sont pas assez » nettes ni assez distinctes. »

Il semble que les Cartésiens soient faits pour remarquer l'inexactitude des idées des autres, ils ne réussissent pas également à s'en faire eux mêmes d'exactes. Mallebranche va en être la preuve.

« Mais parceque ces idées sont fort » abstraites, & qu'elles ne tombent » point sous l'imagination, il semble » à propos de les exprimer par rapport » aux propriétés qui conviennent à la » matiere, lesquelles se pouvant faci- » lement imaginer, rendront les no- » tions qu'il est bon d'attacher à ces » mots, *entendement* & *volonté*, plus » distinctes & même plus familieres ».

Plus familieres, cela est vrai : *plus distinctes*, la suite fera voir que Mallebranche se trompe. Ainsi il a manqué le point le plus essentiel. La philosophie n'a que trop de notions qui ne sont que familieres ; car il est difficile d'accoutumer à des idées exactes des hommes qui ont contracté l'habi-

tude de se servir des mots, sans se mettre en peine d'en déterminer le sens autrement que par quelques comparaisons assez disparates. Aussi les préjugés ne prennent-ils nulle part de plus profondes racines, que dans la tête d'un Philosophe.

« Il faudra seulement prendre garde » que ces rapports de l'esprit & de la » matiere ne sont pas entiérement jus- » tes, & qu'on ne compare ensemble » ces deux choses, que pour rendre » l'esprit plus attentif, & faire com- » me sentir aux autres ce que l'on veut » dire ».

Quoi ! au moment que Mallebranche fait attention que ces idées ne sont pas assez nettes ni assez distinctes, & qu'il se propose de les rendre exactes, il emploie un moyen qui, de son aveu, au lieu de donner des notions justes de ce qu'il veut dire, le fera seulement comme sentir ! Les comparaisons ne donnent point d'idées des choses, elles ne sont propres qu'à nous familiariser avec celles que nous avons.

Mais il eſt aſſez ordinaire de prendre pour des notions exactes, des notions qui ne ſont que familieres. Mallebranche s'y eſt laiſſé tromper lui-même. Il promet à la vérité des idées nettes & diſtinctes, & cependant il ne tâche qu'à nous rendre familieres les idées vagues qu'il ſe fait de l'entendement & de la volonté. A peine aura-t-il fini ſa comparaiſon de l'eſprit avec la matiere, qu'il croira avoir tenu tout ce qu'il a promis ; & on le verra ſe ſervir des mots de *volonté* & d'*entendement* avec la même ſécurité que s'il avoit parfaitement démêlé tout ce qui concerne la nature de ces facultés. On voit que le défaut de ce Philoſophe eſt celui que je reproche en général à tous ceux qui font des ſyſtêmes abſtraits. Il veut ſe faire l'idée d'une choſe d'après l'idée d'une autre dont la nature eſt toute différente. C'eſt là un des moyens qui, comme je l'ai dit (1), contribue à la fécondité de ces ſortes de ſyſtêmes.

(1) Chapitre 2.

« La matiere ou l'étendue renferme » en elle deux propriétés ou deux facultés. La premiere faculté eſt celle » de recevoir différentes figures, & » la ſeconde eſt la capacité d'être mue. » De même l'eſprit de l'homme renferme deux facultés : la premiere » qui eſt l'entendement, eſt celle de » recevoir pluſieurs idées, c'eſt-à-» dire d'appercevoir pluſieurs choſes : » la ſeconde qui eſt la volonté, eſt » celle de recevoir pluſieurs inclinations, ou de vouloir différentes » choſes ».

Ce début offre-t-il donc des idées ſi nettes & ſi diſtinctes ? Peut-on bien ſe rendre raiſon de ce qu'on voit, quand on ſe repréſente la faculté qu'a l'ame de recevoir différentes idées & différentes inclinations, par la propriété qu'a la matiere de recevoir différentes figures & différents mouvements ? Mais la ſuite me paroît encore plus inintelligible. Mallebranche va d'abord expliquer les rapports qu'il trouve entre la faculté de recevoir différentes idées, & la faculté de recevoir différentes figures.

« L'étendue eſt capable de recevoir » de deux ſortes de figures. Les unes » ſont ſeulement extérieures, comme » la rondeur à un morceau de cire : » les autres ſont intérieures, & ce » ſont celles qui ſont propres à toutes » les petites parties dont la cire eſt » compoſée ; car il eſt indubitable » que les petites parties qui compo- » ſent un morceau de cire, ont des » figures fort différentes de celles qui » compoſent un morceau de fer. J'ap- » pelle donc ſimplement *figure* celle » qui eſt extérieure, & j'appelle *confi-* » *guration* la figure qui eſt intérieure, » & qui eſt néceſſaire à toutes les par- » ties dont la cire eſt compoſée, afin » qu'elle ſoit ce qu'elle eſt.

» On peut dire de même que les » perceptions que l'ame a des idées » ſont de deux ſortes. Les premieres » que l'on appelle perceptions pures » ſont, pour ainſi dire, ſuperficiel- » les à l'ame ; elles ne la pénetrent & » ne la modifient pas ſenſiblement. » Les ſecondes qu'on appelle ſenſi- » bles, la pénetrent plus ou moins vi-

» vement. Telles ſont le plaiſir & la » douleur, la lumiere & les couleurs, » les ſaveurs, les odeurs, &c. Car on » fera voir dans la ſuite, que les ſen- » ſations ne ſont rien autre choſe » que des manieres d'être de l'eſprit; » & c'eſt pour cela que je les appelle- » rai des modifications de l'eſprit ».

Dans les premieres éditions de la Recherche de la vérité, le rapport des idées aux figures eſt exprimé d'une autre maniere. Après avoir diſtingué de deux ſortes de figures, dont l'une eſt intérieure, & appartient à toutes les petites parties dont un corps eſt compoſé, & l'autre eſt extérieure, on y remarque que les idées de l'ame ſont de deux ſortes. Les premieres repréſentent quelque choſe hors de nous, comme un quarré, une maiſon, &c. Les ſecondes repréſentent ce qui ſe paſſe en nous, comme nos ſenſations, la douleur, le plaiſir (1).

(1) C'eſt ainſi qu'il s'exprime encore dans la quatrieme édition.

Sans doute Mallebranche sentit dans la suite quelque inquiétude, & craignit de n'avoir pas donné des idées assez exactes. En effet, quel rapport y a-t-il entre la figure extérieure d'un corps & une idée qui représente ce qui est hors de nous ; entre les figures intérieures propres aux petites parties d'un corps, & les idées qui représentent ce qui se passe en nous-mêmes ? Il a donc cru mieux marquer ce rapport en considérant les idées comme étant, pour ainsi dire, superficielles à l'ame, & les sensations comme la pénétrant plus vivement. Mais en vérité qu'est-ce que les idées & les sensations, quand on les imagine de la sorte ?

Mallebranche s'efforce de mettre entre les idées & les sensations plus de différence qu'il n'y en a. Il n'a garde de penser que les idées soient des modifications de l'ame ; comme si les mêmes sensations qui modifient l'esprit ne suffisoient pas pour représenter les choses qui sont hors de nous. L'entêtement des Cartésiens à

ce ſujet vient de leur ignorance ſur l'origine des idées, & on ne ſauroit croire combien il a contribué à embrouiller toute la métaphyſique.

» La premiere & la principale des » convenances qui ſe trouvent entre » la faculté qu'a la matiere de rece- » voir différentes figures & différen- » tes configurations, & celle qu'a » l'ame de recevoir différentes idées » & différentes modifications, c'eſt » que de même que la faculté de re- » cevoir différentes figures & diffé- » rentes configurations dans le corps » eſt entiérement paſſive & ne ren- » ferme aucune action : ainſi la fa- » culté de recevoir différentes idées » & différentes modifications dans » l'eſprit eſt entiérement paſſive, & » ne renferme aucune action ; & j'ap- » pelle cette faculté ou cette capacité » qu'a l'ame de recevoir toutes ces » choſes, *entendement* «.

L'eſprit ne forme donc par lui-même aucunes idées, elles viennent à lui toutes faites. Voilà les conſéquences qu'on adopte, quand on ne rai-

ſonne que d'après des comparaiſons : mais quand on voudra conſulter l'expérience, on verra que l'entendement n'eſt paſſif que par rapport aux idées qui viennent immédiatement des ſens, & que les autres ſont toutes ſon ouvrage. C'eſt ce que je crois avoir prouvé ailleurs (1).

» L'autre convenance entre la faculté paſſive de l'ame & celle de la » matiere, c'eſt que comme la matiere n'eſt point véritablement changée par le changement qui arrive » à ſa figure . . . . . ainſi l'eſprit ne reçoit point de changement » conſidérable par la diverſité des » idées qu'il a . . . . «.

C'eſt ſans doute parcequ'il ne change que dans ſa ſuperficie. Mais ſeroit-ce à dire que l'eſprit de Mallebranche, après s'être inſtruit de tout ce qu'il a mis dans la recherche de la vérité, étoit à-peu-près le même qu'auparavant ?

(1) Eſſai ſur l'origine des connoiſſances humaines.

» De plus, comme l'on peut dire » que la matiere reçoit des changements » considérables lorsque la cire » perd la configuration propre à ses » parties pour recevoir celle qui est » propre au feu & à la fumée. . . . » ainsi l'on peut dire que l'ame reçoit » des changements fort considérables » lorsqu'elle change ses modifications, & qu'elle souffre de la » douleur après avoir senti du plaisir «.

L'ame change autant par le passage d'une ignorance parfaite à une véritable science, que par celui du plaisir à la douleur.

» Il faut conclure que les perceptions » pures sont à l'ame à-peu-près ce que les » figures sont à la matiere, & que les » configurations sont à la matiere à-peu-près ce que les » sensations sont à l'ame «.

Il ajoute dans les dernieres éditions :

» Mais il ne faut pas s'imaginer » que la comparaison soit exacte. . . «.

Il est assez singulier qu'après avoir blâmé

blâmé les autres de n'avoir pas donné de l'entendement une notion assez nette ni assez distincte, il n'entreprenne d'y suppléer que par une comparaison qu'il avertit bien de ne pas prendre pour exacte. Il n'appartient qu'à l'imagination de se représenter les idées par les figures, & les sensations par les configurations. Si on veut concevoir nettement les choses, chacun sent que cette méthode n'en fournit pas les moyens. Cependant Mallebranche ne voit rien à ajouter à ce qu'il a dit, & il passe à la seconde faculté de l'ame pour la comparer avec la seconde faculté de la matiere.

» De même que l'Auteur de la nature est la cause universelle de tous » les mouvements qui se trouvent » dans la matiere, c'est aussi lui qui » est la cause générale de toutes les » inclinations naturelles qui se trouvent dans les esprits : & de même » que tous les mouvements se font » en ligne droite, s'ils ne trouvent » quelques causes étrangeres & par-

» ticulieres qui les déterminent, &
» qui les changent en des lignes cour-
» bes par leur oppoſitions ; ainſi tou-
» tes les inclinations que nous avons
» de Dieu ſont droites, & elles ne
» pourroient avoir d'autre fin que la
» poſſeſſion du bien & de la vérité,
» s'il n'y avoit une cauſe étrangere
» qui déterminât l'impreſſion de la
» nature vers de mauvaiſes fins «.

Qu'auroit fait Mallebranche, ſi cette expreſſion métaphorique, *des inclinations droites*, n'avoit pas été françoiſe ? Sa comparaiſon auroit ſans doute beaucoup perdu ; le mouvement des corps en ligne droite eſt certainement une image bien ſenſible & bien nette des inclinations droites des eſprits. Auſſi ce Philoſophe va-t-il ſubſtituer le mot de *mouvement* à celui d'*inclination ;* c'eſt apparemment pour plus d'exactitude.

» Il y a une différence fort conſi-
» dérable entre l'impreſſion ou le
» mouvement que l'Auteur de la na-
» ture produit dans la matiere, &

» l'impreſſion ou le mouvement vers
» le bien en général que le même
» Auteur imprime ſans ceſſe dans
» l'eſprit. Car la matiere eſt toute
» ſans action ; elle n'a aucune force
» pour arrêter ſon mouvement & le
» détourner d'un côté plutôt que d'un
» autre. Son mouvement, comme
» l'on vient de dire, ſe fait toujours
» en ligne droite ; & lorſqu'il eſt em-
» pêché de ſe continuer en cette ma-
» niere, il décrit une ligne circulaire
» la plus grande qu'il eſt poſſible, &
» par conſéquent la plus approchante
» de la ligne droite, parceque c'eſt
» Dieu qui lui imprime ſon mouve-
» ment & qui regle ſa détermination.
» Mais il n'en eſt pas de même de la
» volonté. On peut dire en un ſens
» qu'elle eſt agiſſante, parceque no-
» tre ame peut déterminer diverſe-
» ment l'inclination & l'impreſſion
» que Dieu lui donne. Car quoi-
» qu'elle ne puiſſe pas arrêter cette
» impreſſion, elle peut en un ſens la
» déterminer du côté qu'il lui plaît,

» & cauſer ainſi tout le déréglement
» qui ſe rencontre dans ſes inclina-
» tions, & toutes les miſeres qui ſont
» des ſuites néceſſaires & certaines
» du péché ».

Dieu ſeul regle les déterminations du mouvement de la matiere, parce-qu'elle eſt ſans force & ſans action : les eſprits au contraire déterminent eux-mêmes le mouvement qui leur eſt imprimé. Il y a donc en eux une force, une action. Mais qu'eſt-ce que cette force & cette action, demandera-t-on à Mallebranche ? N'eſt-ce que le mouvement qui vient de Dieu ? L'eſprit n'agit donc pas plus que la matiere, & le mouvement demeure tel que Dieu l'aura lui-même déterminé. Eſt-ce quelque choſe de différent de ce mouvement ? Il y a donc dans l'ame une force, une action qui ne viennent pas de Dieu.

En ſuivant les comparaiſons que fait Mallebranche, il n'eſt pas poſſible d'expliquer pourquoi l'ame auroit plutôt que la matiere le pouvoir de

déterminer l'impreſſion que Dieu lui donne. En vain a-t-il recours au ſentiment intérieur & à la foi (1) pour s'en convaincre. Plus il prouvera par là que nous ſommes maîtres de nos déterminations, plus il fera voir que ſes principes ſont défectueux, ſi au lieu de rendre raiſon de la choſe, ils jettent dans des abſurdités. Voyons donc les explications que donne ce Philoſophe.

Quand l'ame détermine le mouvement qu'elle reçoit de Dieu, ce n'eſt pas, ſelon lui, qu'elle faſſe quelque choſe ; c'eſt qu'elle s'arrête, ſe repoſe, & qu'elle ne ſuit pas toute l'impreſſion de ce mouvement. Il y a en elle un acte, mais il eſt d'une nature toute ſinguliere. « C'eſt un acte » immanent qui ne produit rien de » phyſique dans notre ſubſtance ; un » acte qui dans ce cas n'exige pas » même de la vraie cauſe quelque » effet phyſique en nous, ni idées ni » ſenſations nouvelles ; c'eſt-à-dire,

(1) Eclairciſſement I.

» en un mot, un acte qui ne fait » rien, & ne fait rien faire à la » cause générale, en tant que géné- » rale.... (1) ».

Qui l'auroit cru, qu'il y eût des actes qui consistent à se reposer, à ne rien faire ? Mais quand l'ame est occupée de son inaction, qu'elle agit sans rien faire, le mouvement que Dieu lui donne diminue-t-il ? Point du tout ; Dieu la pousse toujours vers lui d'une égale force, & cela conduit à découvrir une différence merveilleuse entre le mouvement de l'ame & celui de la matiere. Le *mouvement* de l'ame *ne cesse pas même par le repos dans la possession du bien*, *comme le mouvement du corps cesse par le repos* (2).

» J'avoue, ajoute Mallebranche, » que nous n'avons pas d'idée claire, » ni même de sentiment intérieur de » cette égalité d'impression ou de mou-

(1) Eclaircissement 1.

(2) Eclaircissement 1.

» vement naturel vers le bien ». Il faut qu'il ſoit bien prévenu en faveur de ſes principes, pour ſoutenir une choſe dont, de ſon aveu, il n'a point d'idée, & dont il n'a pas même conſcience. Mais tous ceux qui font des ſyſtêmes abſtraits en ſont réduits là.

Dans la matiere tout ſe fait par le mouvement. L'idée du mouvement eſt donc une des plus familieres. Ainſi il étoit naturel que Mallebranche l'employât pour expliquer ce qui ſe paſſe dans l'ame. Mais les difficultés où il s'embarraſſe font voir combien les idées qu'il ſe fait ſont peu exactes.

Le mouvement tel qu'il appartient à la matiere n'eſt autre choſe à notre égard que le paſſage d'un corps d'un lieu à un autre. Mallebranche définira-t-il de même le mouvement qu'il attribue à l'ame ? non ſans doute. Quelle idée en donnera-t-il donc (1) ? L'ame ſent les beſoins de

(1) Il ne définit nulle part ce qu'il entend par le mouvement de l'ame.

son corps, elle sent le mouvement qui le porte vers les objets destinés à sa conservation. Il arrive de là que le mouvement du corps n'est point sans le sentiment de l'ame. Voilà pourquoi on les a confondus sous un même nom : mais ce mot est bien éloigné de faire connoître la nature de ce sentiment.

Pour passer aux différentes inclinations, à la volonté & à la liberté, voici les principes que Mallebranche établit (1).

Dieu ne peut avoir d'autre fin principale que lui-même. Il a pour fin moins principale les créatures, il veut leur conservation, il les aime, mais c'est pour lui, & il ne peut proprement y avoir en lui d'autre amour que l'amour de lui-même. Les inclinations naturelles des esprits étant certainement des impressions continuelles de la volonté de celui qui les a créés & qui les conserve,

(1) Liv. 4, chap. 1.

il eſt, ce me ſemble, néceſſaire, dit Mallebranche, que ces inclinations ſoient entiérement ſemblables à celles de leur créateur & de leur conſervateur. De ce principe où il y a un *ce me ſemble*, il conclut poſitivement que Dieu n'imprime en nous qu'un amour, qui eſt celui du bien en général. Mais pourquoi ſubſtituer l'amour du lieu en général à l'amour de Dieu ? Il me paroît que pour l'exactitude de la conſéquence, il falloit dire que Dieu n'imprime en nous que l'amour de lui-même ; ſans doute que Mallebranche a mieux aimé être peu conſéquent, que de contredire trop viſiblement l'expérience.

Ce mouvement vers le bien en général eſt ſelon lui le principe de toutes nos inclinations, de toutes nos paſſions, & de tous nos amours (1). Pour le comprendre il ſuffit d'imaginer que l'ame le détermine vers des

(1) Liv. 4, chapitre 1.

objets particuliers ; de là ce Philoſophe tire les idées qu'il ſe fait de la volonté & de la liberté. « Par ce mot » de *volonté*, dit-il (1), je prétends » déſigner *l'impreſſion ou le mouvement* » *naturel qui nous porte vers le bien in-* » *déterminé & en général ;* & par celui » de *liberté*, je n'entends autre » choſe que *la force qu'a l'eſprit de* » *détourner cette impreſſion vers les* » *objets qui nous plaiſent, & faire ainſi* » *que nos inclinations naturelles ſoient* » *terminées à quelque objet particu-* » *lier*, leſquelles étoient auparavant » vagues & indéterminées vers le » bien en général ou univerſel, c'eſt- » à-dire, vers Dieu qui eſt le ſeul » bien en général, parcequ'il eſt le » ſeul qui renferme tous les biens ».

Premiérement, eſt-il raiſonnable, ſous prétexte que Dieu renferme tous les biens, de le confondre avec quelque choſe d'auſſi vague, d'auſſi indéterminé, & d'auſſi abſtrait que le bien en général ?

(1) Liv. 1, chap. 1.

En second lieu, quelle idée peut-on se faire de la volonté, si par ce mot on entend un mouvement qui porte l'ame vers un bien indéterminé? Il seroit à souhaiter que Mallebranche eût trouvé un corps mu vers un point en général. Ce Philosophe ne comprend pas qu'il pût y avoir en nous des amours particuliers, si nous n'étions mus vers le bien en général. Il me paroît au contraire qu'il n'y a point en nous d'amour qui ne se borne à des objets bien déterminés. Ce qu'on appelle amour du bien en général, n'est pas proprement un amour, ce n'est qu'une maniere abstraite de considérer nos amours particuliers. Mallebranche, prévenu pour les principes abstraits, qu'il regardoit comme la source de nos connoissances, a cru que nos amours devoient avoir la leur dans un amour abstrait. Mais on voit ici bien sensiblement combien cette maniere de raisonner est peu solide.

Tel est le système que Mallebranche s'est fait pour expliquer la nature

de l'entendement & de la volonté. Le fondement sur lequel il porte, se réduit proprement à ce principe : *les idées & les inclinations sont à l'ame ce que les figures & le mouvement sont à la matiere :* principe qu'il doit à la comparaison qu'il fait de deux substances toutes différentes. Il ne faut donc pas s'étonner s'il a si peu réussi à se faire des idées exactes. Ces notions influent dans bien des endroits de ses ouvrages, mais il seroit trop long d'en suivre toutes les conséquences. Pour montrer sensiblement où elles peuvent conduire, je me bornerai à les faire servir de principes à une proposition évidemment fausse, mais dont je donnerai une démonstration géométrique, comme les Métaphysiciens en donnent.

THÉOREME,

ou proposition à prouver.

L'amour & la haine ne sont qu'une même chose.

DÉFINITION PREMIERE.

L'amour eſt un mouvement qui nous porte vers un objet.

DÉFINITION II.

La haine eſt un mouvement qui nous éloigne d'un objet.

AXIOME PREMIER.

Ce qui eſt porté vers un point, s'éloigne par le même mouvement d'un point diamétralement oppoſé.

AXIOME II.

L'objet de l'amour & celui de la haine ſont diamétralement oppoſés: car l'objet de l'amour eſt le bien ou l'être, & celui de la haine eſt le mal ou le néant.

Démonſtration du Théorême.

La haine eſt le mouvement qui nous éloigne d'un objet, par la ſeconde définition; & par la premiere, l'amour eſt le mouvement qui nous

porte vers un objet. Or on ne s'éloigne point d'un objet qu'on ne soit porté par le même mouvement vers un objet diamétralement opposé, par le premier axiome ; & l'objet de l'amour & celui de la haine, par le second axiome, sont diamétralement opposés. Donc c'est par un seul & même mouvement que nous aimons & haïssons. Donc l'amour & la haine ne sont qu'un même mouvement, qu'une même chose.

Mallebranche dit lui-même (1) que *le mouvement de la haine est le même que celui de l'amour; mais*, ajoute-t-il, *le sentiment de la haine est tout différent de celui de l'amour. . . Les mouvements sont des actions de la volonté : les sentiments sont des modifications de l'esprit.* Voilà donc l'amour & la haine comme actions de la volonté, qui ne sont qu'une même chose, c'est-à-dire qui ne sont proprement qu'une même chose, car on ne s'est

(1) Liv. 5, chap. 3.

jamais aviſé de conſidérer l'amour & la haine autrement que comme actions de la volonté. On pourroit donc aimer & haïr indépendamment de ce ſentiment qui vient modifier l'eſprit; & ſi Mallebranche a reconnu quelque différence dans le ſentiment de ces deux paſſions, c'eſt qu'il y a été contraint par ſa propre expérience qui lui apprenoit aſſez qu'il ne faiſoit pas la même choſe quand il haïſſoit, que quand il aimoit.

J'aurois pu apporter pour exemple d'un ſyſtême abſtrait celui de Mallebranche ſur les idées, mais il eût été long à expoſer. D'ailleurs il a peu de partiſans, & l'inexactitude des principes que je viens de critiquer n'eſt peut-être pas ſi généralement reconnue.

Mallebranche étoit un des plus beaux eſprits du dernier ſiecle : mais malheureuſement ſon imagination avoit trop d'empire ſur lui. Il ne voyoit que par elle, & il croyoit entendre les réponſes de la ſageſſe incréée, de la raiſon univerſelle, du

Verbe. A la vérité quand il saisit le vrai, personne ne lui peut être comparé. Quelle sagacité pour démêler les erreurs des sens, de l'imagination, de l'esprit & du cœur ! Quelles touches, quand il peint les différents caracteres de ceux qui s'égarent dans la recherche de la vérité ! Se trompe-t-il lui-même ? C'est d'une maniere si séduisante, qu'il paroît clair jusques dans les endroits où il ne peut s'entendre.

Il connoissoit l'homme ; mais il le connoissoit moins en philosophe qu'en bel esprit. Deux principes étoient la cause de son ignorance à cet égard : l'un, que nous voyons tout en Dieu ; l'autre, que nous n'aimons rien que par l'amour que nous avons pour Dieu ou pour le bien en général. En effet, avec de tels principes il n'étoit pas possible de remonter à l'origine des connoissances & des passions humaines, ni d'en suivre le développement dans tous leurs progrès.

On compare ordinairement Mallebranche & Locke, sans doute parce-

qu'ils ont tous deux écrit sur l'entendement humain. D'ailleurs on ne peut pas se ressembler moins. Locke n'avoit ni la sagacité, ni l'esprit méthodique, ni les agréments de Mallebranche ; mais aussi il n'en avoit pas les défauts. Il a connu l'origine de nos connoissances, mais il n'en développe pas les progrès dans un détail assez étendu & assez net. Il est dans le chemin de la vérité comme un homme obligé de se le frayer le premier. Il trouve des obstacles, il ne les surmonte pas toujours, il se détourne, il chancelle, il tombe, & il fait bien des efforts pour reprendre son chemin. La route qu'il ouvre est souvent si escarpée qu'on a autant de peine à aller à la vérité sur ses traces, qu'à ne pas s'égarer sur celles de Mallebranche. Il raisonne avec beaucoup de justesse ; souvent même à l'occasion des choses les plus communes il fait des observations très fines ; mais il ne me paroît pas réussir également sur les matieres difficiles. Moins bel esprit

que Philoſophe, il inſtruit plus dans ſon Eſſai ſur l'entendement humain, que Mallebranche dans la Recherche de la vérité.

CHAPITRE VIII.

SIXIEME EXEMPLE,

Des Monades.

LEIBNITZ n'a exposé son système que fort sommairement. Pour en avoir la clef, il faut chercher dans plusieurs de ses ouvrages s'il ne lui est rien échappé qui soit propre à l'éclaircir. Quelquefois il paroît avoir dessein de s'envelopper, & craignant de choquer les opinions reçues, il se rapproche des façons de parler ordinaires, & fait entendre le contraire de ce qu'il veut dire. Peut être aussi que pour avoir traité les différentes parties de son système à diverses repriſes, il a été contraint de varier son langage à mesure qu'il a développé ses idées. Selon lui, par exemple, le plein ne doit pas avoir plus de réalité que le vide; ce n'est qu'un phé-

nomene, une apparence ; cependant à voir la maniere dont il en parle, on croiroit que peu d'accord avec ſes principes, il le prenne pour quelque choſe de réel.

Quant à M. Wolf, le plus célebre de ſes diſciples, outre qu'il n'en a pas adopté toutes les idées, il ſuit une méthode ſi abſtraite, & qui entraîne tant de longueurs, qu'il faut être bien curieux du ſyſtême des monades, pour avoir le courage de s'en inſtruire par la lecture de ſes ouvrages (1). Pour moi, dans la vue de l'expoſer avec toute la netteté que permet une matiere qui n'en eſt pas toujours ſuſceptible, je vais préſenter par quelle ſuite d'idées j'imagine qu'il s'eſt formé dans la tête de Leibnitz. Pour abréger, je ferai parler ce Philoſophe ; mais je ne lui ferai rien dire qu'il n'ait dit, ou qu'il n'eût dit s'il eût lui-même entrepris d'expliquer

(1) Je ne prétends parler que de ceux qu'il a écrits en latin ; car ce ſont les ſeuls qui me ſoient connus.

son système dans toute son étendue & sans détours. Voilà le sujet de la premiere Partie de ce Chapitre : dans la seconde, je combattrai Leibnitz.

PREMIERE PARTIE.

Exposition du Système des Monades.

ARTICLE PREMIER.

De l'existence des Monades.

Il y a des composés : donc il y a des êtres simples ; car il n'y a rien sans raison suffisante. Or la raison de la composition d'un être ne peut pas se trouver dans d'autres êtres composés, parcequ'on demanderoit encore d'où vient la composition de ceux-ci : cette raison se trouve donc ailleurs, & par conséquent elle ne peut être que dans des êtres simples.

En effet tout ce qui est, est un, ou collection d'unités. Donc ce qui est

un, n'eſt pas lui-même collection; autrement il y auroit des collections d'unités, quoiqu'il n'y eût point d'unités, ce qui ſe contrediroit viſiblement. Or l'unité proprement dite, c'eſt-à-dire celle qui n'eſt pas collection, ne peut convenir à un être compoſé, c'eſt-à dire qui eſt collection. Donc il y a des êtres qui ſont ſimples, un : pour cette raiſon je les appellerai *monades*.

Pendant un temps j'ai adopté les atomes, mais dans la ſuite je m'apperçus qu'on n'y pouvoit pas trouver le principe d'une véritable unité : car l'attachement invincible de leurs parties les unes hors des autres ne détruit pas leur diverſité. Je vis donc qu'il n'y a que les atomes formels, c'eſt-à-dire les unités réelles & abſolument deſtituées de parties, qui puiſſent être les principes de la compoſition des choſes.

Les monades étant ſimples n'ont point de parties; ſans parties, elles ſont ſans étendue; ſans étendue, elles ſont ſans figure, ne peuvent occuper

d'eſpace, ou être dans un lieu ; n'occupant point d'eſpace, elles ne ſauroient ſe mouvoir.

Des êtres réellement étendus peuvent être diſtingués par la différence du lieu qu'ils occupent. Il n'en eſt pas de même des monades. Pour être diſtinguées, il faut donc qu'elles aient des propriétés tout-à-fait différentes. Si deux monades étoient ſemblables en tout, elles ſeroient deux par ſuppoſition, & ne ſeroient qu'une dans le vrai.

Si l'étendue, la figure, le lieu, le mouvement ne conviennent à aucune monade en particulier, ils ne conviennent pas d'avantage à un aſſemblage de monades. Une collection de choſes inétendues ne ſauroit faire de l'étendue : il faut raiſonner de même ſur le lieu, la figure, le mouvement. L'univers, ou l'aſſemblage de toutes les monades, n'occupe donc pas un eſpace plus réel qu'un ſeul être ſimple, & il n'y a proprement en cet aſſemblage ni étendue, ni figure, ni mouvement ; en un mot, il n'y a rien de

ce qu'on entend communément par corps. Il ne faut donc pas considérer ces choses comme autant de réalités : ce ne sont que des phénomenes, des apparences, ainsi que les couleurs & les sons. C'est ce dont je dois avertir pour prévenir les mépriſes que pourroit occasionner mon langage, lorsque je ſerai obligé d'employer les mots d'étendue, de figure, de mouvement & de corps.

ARTICLE II.

De l'étendue & du mouvement.

Si nous pouvions pénétrer la nature des êtres, jusqu'à démêler distinctement tout ce qu'ils renferment, nous les verrions tels qu'ils sont. Les apparences ne viennent donc que de la maniere imparfaite dont nous voyons les choses ; & ce sera assez de considérer comment nous appercevons les objets, pour découvrir l'artifice qui produit les phénomenes.

Nous nous appercevons, & nous avons

avons des perceptions qui produisent à notre égard les apparences de plusieurs choses, que nous distinguons de nous, & que nous distinguons entr'elles. Mais nos perceptions ne peuvent nous faire distinguer les choses de la sorte, qu'autant qu'elles nous les représentent comme étant hors de nous, & hors les unes des autres; & elles ne sauroient nous les montrer sous cette apparence, qu'aussi-tôt nous ne pensions voir de l'étendue. Ce phénomene ne suppose donc pas qu'il y ait des êtres réellement les uns hors des autres & réellement étendus. Il suppose seulement que nous avons des perceptions qui nous représentent une multitude d'êtres distincts.

Une fois que nos perceptions ont produit le phénomene de l'étendue, elles suffiront pour produire tous les phénomenes qui en dépendent. Nous verrons différentes parties dans l'étendue; nous y remarquerons toutes sortes de figures; les unes nous paroîtront proches, les autres éloignées, &c.

Les êtres que nos perceptions nous repréſentent les uns hors des autres, elles peuvent nous les repréſenter conſtamment dans le même ordre, ou elles peuvent varier cet ordre; en ſorte qu'un être qui paroiſſoit immédiatement hors d'un autre, en paroîtra ſéparé par un ſecond, enſuite par un troiſieme, & ainſi ſucceſſivement. Dans le premier cas le phénomene du repos a lieu, dans le ſecond c'eſt le phénomene du mouvement.

Il n'y a rien ſans une raiſon ſuffiſante: par conſéquent l'ordre dans lequel nos perceptions nous repréſentent les êtres, a ſa raiſon dans l'ordre qui eſt entre les êtres mêmes. La réalité des choſes fourniroit donc à celui qui la connoîtroit l'explication la plus détaillée de la génération de chaque phénomene. Mais l'ignorance où nous ſommes à cet égard nous oblige de prendre une route différente. Au lieu d'expliquer les phénomenes par la réalité des choſes, nous jugerons de la réalité par les phénomenes; & nous imaginerons dans les êtres quelque

chose d'analogue aux apparences que les perceptions produisent. En conséquence voici comment je raisonne.

Les phénomenes nous représentent des composés, ou des touts dont les parties ont entre elles des rapports plus immédiats qu'avec toute autre chose. Les êtres simples se combinent donc de façon que plusieurs ayant ensemble des rapports immédiats, ils forment quelque chose d'analogue à des composés; c'est ce que j'appelle des collections, ou des aggrégats de Monades.

Les phénomenes nous font voir des composés qui se touchent, qui forment un continu, & d'autres qui sont éloignés. Il y a donc entre les aggrégats des rapports propres à produire les apparences. Que, par exemple, l'aggrégat A ait un rapport immédiat avec B; B avec C; C avec D: A, B, C, D produiront le phénomene d'un continu, dont A & D paroîtront des points distants.

Enfin en considérant comment nos

perceptions conservent entre les choses le même ordre ou le varient, nous jugerons qu'il y a réellement entre les aggrégats de monades un ordre qui varie ou demeure le même. Voilà où se trouve la premiere raison des phénomenes du mouvement & du repos.

Dans la réalité des choses l'étendue n'est donc que l'ordre qui est entre les monades & les aggrégats, & qui fait que nos perceptions nous les représentent existants les uns hors des autres (1). Le repos est cet ordre conservé sans altération; le mouvement est le changement qui y survient.

Quand les rapports changent entre plusieurs aggrégats, la raison peut s'en trouver dans un seul ou dans tous. Si elle ne se trouve que dans un, il paroît seul se mouvoir: si au contraire elle se rencontre dans tous, ils paroissent tous en mouvement. Le

(1) C'est là ce qu'entend Leibnitz, quand il dit que l'étendue n'est que l'ordre des coexistants.

phénomene du mouvement a donc sa raison dans l'aggrégat où le changement de rapport a son principe. Quand je marche, par exemple, c'est mon corps qui se meut, & non pas le lieu où je passe, parceque c'est en lui que se trouve la raison des changements de rapports qu'il a avec ce lieu.

Au reste, nous ne pouvons remarquer le mouvement, que lorsque nos perceptions nous représentent si bien les changements de rapports, que nous les distinguons exactement les uns des autres : mais si elles les représentent si confusément qu'il ne nous soit pas possible de les distinguer, ils deviennent nuls à notre égard, & le phénomene du repos continue. Ainsi quand nous remarquons du mouvement, il faut que dans la réalité les êtres changent leurs rapports; & quand nous n'en remarquons pas, il faut que, si les rapports ne demeurent pas les mêmes, nos perceptions ne représentent du moins les changements que d'une maniere fort confuse.

ARTICLE III.

De l'Espace & des Corps.

Il n'est pas possible d'appercevoir des changements, sans imaginer quelque chose de fixe à quoi on les rapporte. Nous ne saurions, par exemple, nous représenter une étendue qui se meut, que nous ne nous représentions une étendue qui ne se meut point. Nous considérons ensuite l'étendue immobile & l'étendue mobile comme deux choses différentes, & la premiere nous donne l'idée de l'espace, la seconde celle du corps. Ces idées ont même été si fort distinguées, qu'on a demandé s'il y a un espace vide, une étendue sans corps, ou si tout est plein. Mais il n'y a proprement ni vide ni plein, puisque l'étendue elle-même n'est qu'un phénomene.

Les corps paroissent se mouvoir dans une étendue que nous jugeons

immobile, nous imaginons cette étendue pénétrable. L'eſpace emporte donc l'idée de pénétrabilité avec celle d'immobilité : il ſemble recevoir les corps, & par là il devient le lieu de chacun d'eux.

Les corps au contraire nous doivent paroître impénétrables. Comme mobiles, nous concevons bien qu'ils peuvent ſe ſuccéder dans un même eſpace ; mais comme portions d'étendue, nous nous les repréſentons néceſſairement les uns hors des autres, & par conſéquent ne pouvant en même temps occuper le même lieu, c'eſt-à-dire, ſe pénétrer.

Remarquez que quand on dit que les corps ſont impénétrables, c'eſt qu'on les compare les uns aux autres. Par rapport à l'eſpace où ils ſe meuvent, ils ſont pénétrables ; car puiſqu'ils le pénetrent, ils en ſont pénétrés, cela eſt réciproque. Nous concevons également les parties de l'eſpace les unes néceſſairement hors des autres, & par conſéquent comme ne pouvant ſe pénétrer ; mais nous les

jugeons pénétrables, quand nous les considérons comme le lieu où les corps se meuvent.

Ainsi le corps & l'espace ne sont proprement que l'étendue, c'est-à-dire, des aggrégats d'êtres simples considérés les uns hors des autres: mais l'étendue prise comme immobile & pénétrable, c'est l'espace; & prise comme mobile & impénétrable, c'est le corps.

Un corps n'est donc pas une substance étendue, composée à l'infini de substances toujours étendues; il n'y a pas même, à proprement parler, d'autres substances que les êtres simples, & un corps n'est qu'un aggrégat, une collection de substances. Quand je l'appellerai substance, ce ne sera que pour me conformer à l'usage: il ne faudra pas prendre ce terme à la rigueur.

Ces principes posés, il est aisé de résoudre la question, s'il y a des corps. Il n'y en a point, si prenant ce mot au sens vulgaire on entend par corps quelque chose de réellement étendu;

il y en a, si on entend quelque chose qui n'est étendu qu'en apparence; c'est-à-dire, si on prend un corps pour une collection d'êtres simples, qui, par la maniere dont nous les appercevons, produisent à notre égard le phénomene de l'étendue.

Les corps n'étant que des aggrégats de monades, ils ont une essence différente suivant les êtres simples dont ils sont formés, & les combinaisons qu'il s'en fait. Or toutes les monades different essentiellement les unes des autres : il n'y a donc pas deux corps parfaitement semblables. Nous verrons plus bas comment tous les corps sont organisés, comment il n'en est point qui n'ait une monade dominante, à laquelle toutes les autres sont subordonnées; comment enfin il ne se passe rien dans le corps qui ne soit en harmonie avec ce qui arrive à la monade dominante, & réciproquement.

ARTICLE IV.

Que chaque monade a des perceptions, & une force pour les produire.

J'ai supposé des rapports entre les monades, parcequ'en effet plusieurs êtres ne peuvent exister sans en avoir. D'ailleurs, il y en a entre les corps, donc il y en a entre les monades; car les corps n'étant que des aggrégats, la raison de leurs propriétés doit se trouver dans les êtres simples dont ils sont composés. En un mot, il faut imaginer qu'il y a parmi les monades des rapports & des changements de rapports, comme parmi les phénomenes, & que de part & d'autre tout se fait dans les mêmes proportions.

Jusqu'ici nous savons ce que les monades ne sont pas, mais ce n'est pas assez pour se faire une idée des rapports qui sont entre elles. Si nous n'en pouvions assurer autre chose, sinon qu'elles ne sont ni étendues, ni figurées, ni mobiles, &c. il s'ensui-

vroit qu'elles ne seroient rien à notre égard. La privation des qualités fait le néant ; & pour être, il faut avoir quelque chose de positif.

Les monades sont des substances simples. La notion de notre ame peut donc servir de modele à l'idée que nous en voulons former. Nous n'avons qu'à imaginer dans chaque monade quelque chose d'analogue au sentiment & à ce qu'on nomme en général perception. Voilà ce qu'elle aura de positif ; elle éprouvera des changements lorsqu'elle aura des perceptions différentes.

Mais quel sera le principe de ces perceptions ? D'un côté on ne conçoit pas qu'une monade puisse être altérée, ou éprouver dans l'intérieur de sa substance quelques changements par l'action d'une autre créature : car étant simple, rien ne peut s'échapper de sa substance pour agir au dehors, & rien n'y peut entrer pour la faire pâtir. Les monades n'agissent donc point les unes sur les autres, il n'y a point entre elles d'action ni de pas-

sion réciproques, & par conséquent les changements qui leur arrivent, n'ont pas pour principe quelque chose qui soit au-dehors.

D'un autre côté, si nous consultons l'essence des monades, nous n'y trouverons pas non plus la raison des changements qui leur arrivent. L'essence ne détermine dans un être que ce qui lui appartient constamment; elle détermine, par exemple, la possibilité des changements: mais de ce qu'un changement est possible, il n'est pas actuel. Il faut donc reconnoître dans chaque substance une autre raison par où on puisse comprendre pourquoi & comment tel changement devient actuel plutôt que tout autre. Or cette raison, c'est ce que j'appelle *force*. Il y a donc dans chaque monade une force qui est le principe de tous les changements qui lui arrivent, ou de toutes les perceptions qu'elle éprouve; & on peut définir la substance, ce qui a en soi le principe de ses changements.

Quoique la notion de la force soit

du ressort de la métaphysique, elle n'en est pas moins intelligible. Car chacun peut remarquer en lui même un effort continuel toutes les fois qu'il veut agir. Si, par exemple, je veux écrire, & que quelqu'un me retienne la main, je fais continuellement effort, & cet effort produit l'action dès qu'on rend la liberté à ma main; en sorte que tant que l'effort continue, je continue d'écrire, & sitôt qu'il cesse, je cesse d'écrire. La force consiste donc dans un effort continuel pour agir.

Ainsi quand je parle de la force des monades, je veux dire qu'il y a en elles un effort, une tendance continuelle à l'action, c'est-à-dire, à produire en elles un changement en produisant une nouvelle perception. Car les changements d'état n'étant que des perceptions, la force qui tend à changer l'état ne tend qu'à produire de nouvelles perceptions (1).

(1) Cette force, cette tendance à l'action, Leibnitz l'appelle encore *appétit*.

Mais puiſque chaque être ſimple eſt un, ſa force eſt une également. Elle ne trouve donc rien qui réſiſte à l'effort qu'elle fait continuellement pour agir. Elle doit par conſéquent produire ſans ceſſe de nouveaux changements. L'état des monades change donc continuellement; elles éprouvent donc ſans ceſſe de nouvelles perceptions.

ARTICLE V.

De l'harmonie préétablie.

Les phénomenes nous repréſentent de la liaiſon entre toutes les parties de l'univers, il y en a donc entre les êtres ſimples dont l'univers eſt formé. Si ces êtres agiſſoient les uns ſur les autres, ce ſeroit aſſez pour faire imaginer de la liaiſon entre eux. Mais cela n'eſt pas : chacun a en particulier une force qui lui eſt propre, & cette force produit en lui une ſuite de changements tout-à-fait indépendante des ſuites qui ont lieu dans les

autres. Les monades dans ce système paroissent donc comme autant d'êtres isolés, & qui n'ont point de liaison. Les corps par conséquent n'en ont pas davantage entre eux, ni avec les monades dominantes, avec lesquelles je ferai voir qu'ils sont unis.

Cependant rien n'empêche que les suites de changement n'aient des rapports entre elles & ne se combinent pour tendre à une fin commune, dans le même ordre que si les êtres agissoient réellement les uns sur les autres. Dès lors on conçoit entre toutes les parties de l'univers une harmonie qui en fait toute la liaison.

Mon ame, par exemple, ou la monade qui domine sur mon corps, éprouve successivement différentes perceptions, & elle les éprouveroit également & dans le même ordre, quand elle ne seroit unie à aucun corps. Mon corps, sans en recevoir aucune influence, change aussi continuellement d'état, & ses changements ne sont que l'effet de son méchanisme. En un mot, tout se fait

dans l'ame, comme s'il n'y avoit point de corps ; & tout se fait dans le corps, comme s'il n'y avoit point d'ame. Mais il y a de l'harmonie entre ces deux substances, parceque leurs changements se répondent aussi exactement que si elles veilloient à leur conservation mutuelle, en agissant l'une sur l'autre.

Dieu seul est la cause de cette harmonie, parcequ'il l'a préétablie. Ce n'est pas qu'il ait lui-même déterminé les changements de l'une de ces deux substances, pour les faire accorder avec ce qui devoit se passer dans l'autre : mais il a consulté ce qui devoit arriver à chaque substance possible, en vertu de la force qui lui est propre ; & il a uni celles où cet accord devoit se rencontrer. Supposez un habile Artisan, qui prévoyant tout ce que vous ordonnerez demain à votre valet, fasse un automate qui exécutera vos ordres à point nommé. La même chose arrive dans le système de l'harmonie préétablie. Quand Dieu choisit le corps pour l'ame, le corps,

par une suite de son méchanisme, exécute exactement les ordres. Quand l'ame est choisie pour le corps, elle paroît obéir à son tour, quoiqu'elle n'éprouve que les changements que produit en elle la force qui lui est propre.

On imaginera l'harmonie de tout l'univers, si on se représente entre toutes ses parties la même correspondance qu'entre mon corps & mon ame. Mais pour rendre la chose plus sensible, réalisons avec les Cartésiens le phénomene du plein. Dans cette hypothese le moindre mouvement doit se communiquer à toute distance; & l'action d'un corps sur un de nos organes ne peut se borner à être seulement une impression de ce corps, elle doit encore être une impression de tous les corps de l'univers. Par là toutes les parties du monde coexistent & se succedent de maniere que les modifications de chaque corps sont déterminées par le monde entier, c'est-à-dire qu'aucun corps n'a une certaine figure, ni une certaine quantité de

mouvement, que parcequ'il s'en trouve une raiſon ſuffiſante dans l'état actuel de l'univers. Sans cela ce corps ne ſeroit pas lié avec les autres, il ne feroit pas partie de ce monde.

Or le phénomene du plein eſt parfaitement analogue à la réalité des choſes, il en eſt la figure. Tout eſt donc lié dans la réalité comme tout le paroît dans le plein.

Mais il faut bien ſe ſouvenir que cette liaiſon ne ſuppoſe pas une dépendance réelle entre les ſubſtances; elle ne la ſuppoſe qu'idéale, & ce n'eſt que dans le ſens populaire & en ſuivant les apparences qu'on peut dire qu'elles dépendent les unes des autres. C'eſt ainſi qu'on dit avec le peuple, *le ſoleil ſe leve, ſe couche*, quoiqu'on penſe avec Copernic que la terre tourne.

Les monades, étant indépendantes les unes des autres, exiſtent dans le vrai une à une. Il n'y a donc rien dans la réalité des choſes qui ſoit compoſé, ni rien par conſéquent qui mérite le nom de tout non plus que celui de

partie. Ce qu'on appelle *tout & partie*, ſont des phénomenes renfermés dans la notion du corps, & qui réſultent uniquement de l'harmonie préétablie entre les monades.

Tranſportez-vous dans un concert, & conſidérez les ſons comme répandus dans l'air & exiſtants indépendamment les uns des autres, vous ne concevez point de liaiſon entre eux. Conſidérez-les enſuite par le rapport qu'ils ont à votre organe, auſſi-tôt vous les voyez ſe lier & former des tons harmoniques. Il en eſt de même de tous les phénomenes de l'univers,

ARTICLE VI.

De la nature des Etres.

La force particuliere à un être ſimple, je l'appelle la nature de cet être: tous les changements qui arrivent à un être ſont donc une ſuite de ſa nature. Ainſi que de l'aggrégat de pluſieurs monades naît le phénomene du corps; des forces combinées de ces mêmes monades réſulte un autre phénomene, c'eſt celui de la force motri-

ce. Cette force eſt donc la nature du corps, c'eſt-à-dire qu'elle eſt le principe de tous les changements qui ſe font dans le phénomene de l'étendue mobile & impénétrable.

Cette force ſe conſerve toujours la même dans chaque corps, le repos même ne peut l'altérer. Car un corps ne ſauroit être un inſtant ſans réunir toutes les forces des êtres ſimples dont il eſt l'aggrégat. Il y a donc toujours dans l'univers une même quantité de force.

Quoique les forces de tous les corps tendent à une même fin, elles n'y tendent pas toutes également. Elles paroiſſent ſe faire obſtacle les unes aux autres, & c'eſt là ce qui produit le phénomene de la force d'inertie ou de réſiſtance.

Ainſi, pour rendre la notion du corps complette, il faut ajouter aux idées d'étendue, de mobilité & d'impénétrabilité celle de force motrice & d'inertie. Un corps eſt donc un aggrégat d'êtres ſimples, qui, par l'ordre qu'ils conſervent entre eux, produi-

ſent les phénomenes de l'étendue, de la mobilité, de l'impénétrabilité, de la force motrice & de la force d'inertie.

Si on fait abſtraction de la force motrice, on aura l'idée de la matiere, c'eſt-à-dire, d'une ſubſtance étendue, mobile, impénétrable, & douée d'une force d'inertie.

Enfin conſidérons la réunion de toutes les forces motrices, & nous aurons la nature univerſelle, c'eſt-à-dire, le principe de tous les phénomenes de l'univers.

Le ſyſtême des Cartéſiens eſt peu philoſophique. Au lieu d'expliquer les choſes par des cauſes naturelles, ils font à chaque inſtant deſcendre Dieu dans la machine, & chaque effet paroît produit comme par miracle. Ici Dieu s'en tient à créer & à conſerver les êtres ſimples, il abondonne le reſte à la nature C'eſt la nature qui dans chaque monade, dans chaque corps, dans l'univers entier, eſt le principe de tout. Elle eſt comme un ouvrier qui travaille ſur la matiere qu'il trouve toute créée. Dieu donne ſans

ceſſe l'actualité aux êtres ſimples, & ſans ceſſe la nature produit l'étendue, le mouvement & les autres phénomenes.

ARTICLE VII.

Comment chaque Monade eſt repréſentative de l'Univers.

L'état actuel d'une monade eſt relatif à l'état actuel de toutes les autres. C'eſt là ce qui entretient l'harmonie de tout l'univers. Chaque état d'une monade exprime & repréſente donc les rapports qui ſont entre elle & le reſte des monades; & puiſqu'elle change continuellement, elle paſſe continuellement par de nouveaux états repréſentatifs. Or les perceptions qui ſe ſuccedent dans une monade, & les différents états par où elle paſſe, ne ſont qu'une même choſe. Chaque perception eſt donc repréſentative; & puiſqu'elle eſt l'effet de la force de la monade, on ne la peut mieux définir qu'en diſant qu'elle eſt un acte par lequel une ſubſtance ſe repréſente quelque choſe.

Mais tout étant lié il n'y a pas de raison pour borner cette représentation. Elle embrasse donc tout, elle tend à l'infini : ainsi chaque perception représente l'état actuel de tout l'univers ; & parceque cet état est lié avec le passé dont il est l'effet, & avec l'avenir dont il est gros (1), la même perception représente le passé, le présent & l'avenir. Par conséquent on se feroit l'idée la plus exacte & la plus détaillée de l'univers, si on connoissoit parfaitement l'état actuel d'une seule monade (2).

Cependant toutes les monades ne représentent pas l'univers de la même maniere. Chacune le représente suivant le rapport où elle est avec le reste des êtres, & par conséquent sous un point de vue différent. Elle ne représente pas immmédiatement

(1) *Le présent est gros de l'avenir.* C'est l'expression de Leibnitz.

(2) C'est ce qui a fait dire à Leibnitz que chaque substance, chaque monade est un miroir vivant, une concentration de l'univers.

des choſes qui n'ont avec elle qu'un rapport éloigné. Un corps, par exemple, fort compoſé n'eſt pas repréſenté immédiatement dans un être ſimple, mais il l'eſt dans un corps moins compoſé que lui, celui-ci dans un autre encore moins, & ainſi ſucceſſivement; en ſorte que la repréſentation ſe faiſant de l'un à l'autre par les paſſages les plus petits, parvient de proche en proche juſqu'aux plus petits corps poſſibles, & ſe termine dans un être ſimple.

Cela doit être de la ſorte par le principe de la raiſon ſuffiſante. Car ſi la repréſentation paſſoit d'un corps à un autre qui n'auroit pas avec lui le rapport le plus prochain, il y auroit une eſpece de ſaut dont on ne pourroit rendre raiſon. De là il faut conclure qu'il y a dans chaque portion de matiere une infinité de corps tous plus petits les uns que les autres, & qui décroiſſent par des différences infiniment petites, juſqu'à celui qui a le rapport le plus immédiat avec l'être ſimple. C'eſt la ſeule hypotheſe où les

paſſages

passages brusques n'aient pas lieu. Une monade ne peut donc représenter l'univers qu'elle ne soit unie à un corps infiniment petit ; & puisqu'il est de la nature de chaque monade de le représenter toujours, il est aussi de sa nature de ne pouvoir jamais être séparée de son corps.

ARTICLE VIII.

Des différentes sortes de perceptions, & comment chacune en renferme une infinité d'autres.

On demandera peut-être comment une substance peut avoir des perceptions, c'est-à-dire, agir, & produire en elle des changements qui lui représentent quelque chose, sans avoir conscience de ses perceptions, ni de ce qu'elle se représente. C'est, répondrai-je, que ses perceptions sont totalement obscures. Donnez de la clarté à quelques-unes, aussi-tôt elle en aura conscience ; donnez en à quelques-autres, sa conscience s'é-

tendra encore, & ainſi de plus en plus, à meſure qu'un plus grand nombre aura de la clarté.

Quand, par exemple, j'entends le bruit de la mer, j'entends auſſi celui de chaque vague. Mais le bruit total eſt une perception claire dont j'ai conſcience, & le bruit de telle ou telle vague eſt une perception obſcure qui vient ſe confondre dans la totale : je ne l'en ſaurois diſcerner, & je n'en ai point conſcience.

Si le bruit d'une vague ſe faiſoit entendre tout ſeul, la perception n'en ſeroit plus confondue avec aucune autre, elle ſeroit claire & j'en aurois conſcience. Mais le bruit de cette vague eſt lui-même compoſé de celui que fait chaque particule d'eau ; c'eſt donc encore ici une perception qui réſulte de beaucoup d'autres, dont je n'ai pas conſcience. Si on décompoſoit de la ſorte toutes nos perceptions, il n'en eſt point qu'on ne vît ſe réſoudre en pluſieurs autres, qui, par l'impuiſſance où nous étions de les démêler, ſe confondoient en une ſeule.

La perception totale qui réſulte de la confuſion de pluſieurs autres, je l'appelle confuſe. Une perception peut donc être claire & confuſe en même temps. Elle eſt claire par la conſcience que j'en ai ; elle eſt confuſe, parceque je ne diſcerne pas les perceptions particulieres dont elle eſt le réſultat. Enfin elle devient diſtincte à meſure que j'y démêle un plus grand nombre de perceptions particulieres. La perception d'un arbre, par exemple, eſt diſtincte, parceque j'y diſtingue un tronc, des branches, des feuilles, &c.

Mais nous avons beau décompoſer nos perceptions, nous n'arriverons jamais à des perceptions abſolument ſimples. Chacune eſt comme un point où une infinité de ſentiments viennent ſe réunir & ſe confondre. La ſenſation d'une couleur, par exemple, ne peut repréſenter l'objet coloré, qu'autant qu'elle ſe forme des perceptions obſcures qui repréſentent les mouvements & les figures, qui ſont les cauſes phyſiques de cette couleur.

Ces dernieres perceptions ne peuvent repréſenter ces mouvements & ces figures, qu'autant qu'elles réſultent auſſi des perceptions obſcures qui repréſentent les déterminations qui ſont le principe des mouvements & des figures; & ainſi de ſuite, juſqu'aux premieres déterminations des monades. Par conſéquent la ſenſation d'une couleur réſulte d'une multude infinie de perceptions qui ſe confondent en une ſeule. Si nous les pouvions diſtinguer ſucceſſivement, d'abord la couleur diſparoîtroit, & nous ne verrions plus que certaines parties d'étendue figurées & mues diverſement; bientôt après, les phénomenes des figures & du mouvement s'évanouiroient à leur tour, & il ne reſteroit que les différentes déterminations des êtres ſimples. C'eſt ainſi qu'une couleur s'évanouit, quand le microſcope nous fait appercevoir les couleurs dont le mêlange l'a formée (1).

(1) Mêlez deux poudres fort fines & de

On voit que dans ce système les perceptions représentent l'état réel des objets, & ne le représentent pas. Elles le représentent par cette multitude infinie de sentiments dont on n'a point conscience. Mais si on n'a égard qu'à ce qu'on y démêle, elles ne le représentent pas, elles ne sont que des phénomenes ou des apparences.

ARTICLE IX.

Des différentes sortes de monades, suivant les différentes sortes de perceptions dont elles sont capables.

Par l'article précédent nos perceptions peuvent se confondre ou se distinguer à l'infini, suivant que nous sommes plus ou moins capables de les discerner. Si elles se confondent toutes au point qu'on n'y puisse rien

---

couleurs différentes, il en résultera une troisieme couleur : mais un microscope fera reparoître les deux premieres.

démêler, elles sont totalement obscures, & on n'a conscience d'aucune : c'est ce qui nous arrive dans le sommeil. Si au contraire elles se distinguent si fort qu'on les remarque chacune en particulier, alors on les discerne toutes, & il n'en est point dont on n'ait conscience. Un être qui n'a que de ces sortes de perceptions, voit distinctement tout ce qui est.

Cet état ne convient qu'à Dieu : il n'est point de créature qui n'en soit infiniment éloignée. Nos sensations ne représentent rien que confusément ; & si quelquefois nous disons qu'elles sont distinctes, il ne faut pas l'entendre à la rigueur, comme si nous démêlions tout ce qu'elles renferment : cela signifie seulement que nous en démêlons une partie.

Depuis l'état où toutes les perceptions sont totalement obscures, jusqu'à celui où il n'en est point qui ne soit claire & distincte, on peut imaginer une suite de degrés qui représenteront tous les états possibles où les monades peuvent se trouver. Elles

ne s'élevent au-dessus du premier état, qu'à mesure que leurs perceptions se développent, deviennent plus claires & plus distinctes ; & c'est là tout ce qui met de la différence entr'elles. Ainsi les différentes sortes de perceptions déterminent les différentes classes des êtres. Dans les uns les perceptions sont totalement obscures, je les appelle *entéléchies* ; dans les autres, elles commencent à avoir quelque degré de clarté, & à être accompagnées de conscience, ce sont les ames ; ailleurs elles se développent assez pour élever les monades à la connoissance des vérités nécessaires, & elles en font des ames raisonnables ; enfin elles deviendront encore plus distinctes, & feront passer les ames raisonnables à un état supérieur à celui où elles sont aujourd'hui.

ARTICLE X.

Des transformations des animaux.

Un corps organisé est celui dont les parties ont entr'elles une harmonie

qui les fait toutes concourir à une même fin dans un ordre où elles ne paroiſſent agir que dépendamment les unes des autres. Le corps humain, par exemple, eſt organiſé, parceque tout y eſt dans une proportion propre à tranſmettre en apparence à l'ame des perceptions quelquefois obſcures & confuſes, d'autres fois claires & diſtinctes juſqu'à un certain degré. Or chaque monade eſt unie à un corps par lequel elle ſe repréſente l'univers : chaque monade a donc un corps organiſé ; elle a un aggrégat d'êtres ſimples, qui lui ſont tous ſubordonnés. A cet égard je l'appelle *entéléchie dominante.*

Par là on conçoit que rien n'eſt mort dans la nature : tout y eſt ſenſible, animé ; & chaque portion de matiere eſt un monde de créatures, d'ames, d'entéléchies, & d'animaux d'une infinité d'eſpeces. Parmi tant d'êtres vivants, il en eſt peu qui ſoient deſtinés à paroître ſur ce grand théâtre, où nous jouons tant de rôles différents ; mais par-tout la ſcene eſt la même, ils naiſſent, ſe multiplient & périſſent comme nous.

Cependant il n'y a nulle part ni naiſſance ni mort proprement dite. Puiſqu'il eſt de la nature de la monade de repréſenter l'univers, chacune a été unie à un corps, pour n'en être jamais ſéparée. La conception, la génération, la deſtruction ne ſont que des métamorphoſes & des transformations qui font paſſer les animaux d'une eſpece à l'autre. C'eſt de la ſorte qu'une chenille devient papillon. Par conſéquent une machine naturelle n'eſt jamais détruite, quoique par la perte de ſes parties groſſieres elle ſoit réduite à une petiteſſe qui n'échappe pas moins aux ſens, que celle où étoit l'animal avant ce que nous appellons ſa naiſſance. Par différentes transformations elle ſe dépouille quelquefois d'une partie des êtres dont elle étoit l'aggrégat, & d'autres fois elle en acquiert de nouveaux : par-là elle paroît tantôt étendue, tantôt reſſerrée, & comme concentrée quand on la croit perdue ; mais elle continue toujours d'être un corps organiſé. Chaque monade demeure donc unie au corps dont elle

eſt l'entéléchie dominante. Par ce moyen les animaux ſubſiſtent comme les ames, & ſont indeſtructibles comme elles.

Dans ces transformations tout tend vraiſemblablement à la perfection non ſeulement de l'univers en général, mais encore de chaque créature en particulier. Ainſi les corps ne ſe développent que pour tranſmettre aux entéléchies dominantes des perceptions toujours plus claires & plus diſtinctes, & pour les faire paſſer d'une claſſe à une claſſe ſupérieure.

Nos ames ne ſont donc pas créées au moment de la conception ; elles l'ont été avec le monde, & ſont devenues raiſonnables, lorſque leurs corps ont été ſuffiſamment développés pour leur tranſmettre des perceptions dans un certain degré de clarté. Elles ne ſont pas non plus détruites à la mort ; mais chacune continuant à être unie à ſon premier corps, elles conſervent leur perſonnalité, & paſſent à un état plus parfait que celui qu'elles quittent. D'autres monades

qui ne ſont encore que de pures entéléchies, éprouveront à leur tour de pareilles transformations (1), & ces métamorphoſes continueront pendant toute l'éternité.

Tel eſt le ſyſtême des monades, il n'eſt rien dont il ne rende raiſon, & des difficultés inſolubles dans tout autre, s'expliquent ici de la maniere la plus intelligible (2). On doit donc le regarder comme quelque choſe de mieux qu'une hypotheſe.

(1) Gottlieb Hanſchius rapporte dans un commentaire qu'il a fait ſur les principes de Leibnitz, que ce Philoſophe lui avoit dit, en prenant du café, qu'il y avoit peut-être dans ſa taſſe une monade qui deviendroit un jour une ame raiſonnable.

(2) Parmi les raiſons ſur leſquelles Leibnitz établit ſon ſyſtême, il appuie beaucoup ſur ce que dans les autres hypotheſes on ne ſauroit expliquer les phénomenes.

SECONDE PARTIE.

Réfutation du système des monades.

J'AI cru devoir exposer au long le système des monades, soit parcequ'il est assez curieux pour mériter qu'on le fasse connoître, soit parceque c'étoit un moyen propre à m'en assurer à moi-même l'intelligence. Si j'avois voulu me borner aux seuls principes que je me propose de critiquer, je n'aurois pas combiné, autant que je l'ai fait, les différentes parties de ce système, & je me serois souvent écarté de la pensée de son auteur. C'est ce qui arrive ordinairement à ceux qui entreprennent de réfuter les opinions des autres. M. Justi en est un exemple. Il expose à la vérité le principe qui sert de fondement à tout le système de Leibnitz; mais parcequ'il n'a pas eu la précaution de sui-

vre ce Philosophe dans l'usage qu'il en fait, il lui suppose des idées qu'il n'a jamais eues, & fait une critique qui ne tombe point sur le système des monades (1).

---

(1) En voici un exemple. Après avoir remarqué avec raison, §. 5, que les êtres simples ne peuvent point remplir d'espace, il fait dire à Leibnitz, §. 8, qu'il faut une raison suffisante pour qu'un être simple soit dans un endroit plutôt que dans un autre ; que chacun d'eux, §. 14, occupe un point dans l'espace, que par-là plusieurs ensemble rempliſſent l'espace, & produisent l'étendue.

Un être simple ne remplit point d'espace, dit-il ensuite, §. 49, *mais plusieurs ensemble rempliſſent un espace. Peut-on se contredire plus manifestement ?* Il emploie plusieurs paragraphes pour prouver que cela est contradictoire. Pense-t-il donc que Leibnitz ait pu tomber dans une absurdité aussi grossiere ? Il faudroit être bien sûr de son fait avant d'attribuer de pareilles mépriſes à un homme d'autant d'esprit, & qui à tous égards fait beaucoup d'honneur à l'Allemagne. Pour moi, plus j'étudie le système des monades, plus je vois que tout y est lié. Il peche, mais c'est par des endroits que M. Justi n'a pas

ARTICLE PREMIER.

Sur quels principes de ce ſyſtême la critique doit s'arrêter.

Il y a deux inconvénients à éviter dans un ſyſtême ; l'un de ſuppoſer les phénomenes qu'on entreprend d'ex-

---

relevés. L'expoſition que j'en ai donnée ſuffit pour faire évanouir toutes les contradictions que ce critique croit y appercevoir. Il ne paroît pas avoir apporté aſſez de ſoin pour ſaiſir toujours la penſée de Leibnitz ; & quand il la ſaiſit, il la combat avec des raiſons qui ne me ſemblent ni aſſez claires ni aſſez ſolides.

Pour réfuter, par exemple, ce principe, *il y a des compoſés, donc il y a des êtres ſimples*, il fait, §. 22, 23, 24, un raiſonnement dont voici le précis. Le ſimple eſt une notion géométrique, le compoſé eſt une notion métaphyſique. Or l'objet de la géométrie eſt imaginaire, celui de la métaphyſique eſt réel. Donc la concluſion de Leibnitz mêle quelque choſe d'imaginaire à quelque choſe de réel. Donc elle eſt fauſſe. *En conſidérant avec*

pliquer, l'autre d'en rendre raiſon par des principes qui ne ſe conçoivent pas mieux que les phénomenes. Les Cartéſiens tombent dans le premier, lorſqu'ils diſent qu'une ſubſtance n'eſt étendue que parcequ'elle eſt compoſée de ſubſtances étendues : mais les Leibnitiens tombent dans le ſecond, ſi, lorſquils diſent qu'une ſubſtance n'eſt étendue que parcequ'elle eſt l'ag-

---

attention l'explication du compoſé, dit-il §. 25, *on ne peut penſer à rien qui pourroit nous mener à l'idée du ſimple. Les êtres compoſés ſont des êtres qui ont des parties. La premiere concluſion ne peut donc être que celle-ci : là où il y a des compoſés il y a auſſi des parties. Or l'idée de partie ne nous conduit point encore à l'idée du ſimple. Les êtres ſimples ſont des êtres qui n'ont point de parties : donc pour aller plus loin, il faudroit conclure : là où il y a des parties il n'y a point de parties ; ce qui feroit une contradiction manifeſte.*

L'eſſence du compoſé, dit-il encore §. 30, *conſiſte néceſſairement dans la compoſition. Ce qui ſe préſente le premier à notre eſprit quand nous réfléchiſſons ſur une choſe, & ce qui fait qu'elle eſt ce qu'elle eſt, c'eſt ſon eſſence. Rien que la compoſition ſe préſente le premier à notre*

grégat de plusieurs substances inétendues, ils ne conçoivent pas mieux la substance inétendue, que celle qu'on suppose réellement étendue. En effet seroit-on plus avancé de dire avec eux que le phénomene de l'étendue a lieu, parceque les premiers éléments des choses sont inétendus, que de dire avec les Cartésiens qu'il y a de l'étendue, parceque les premiers éléments des choses sont étendus ?

Je conviens que le composé, toujours composé jusques dans ses moindres parties, ou plutôt jusqu'à l'infini, est une chose où l'esprit se perd.

---

pensée quand nous considérons des composés ; & c'est la composition uniquement qui en fait des êtres composés. Donc l'essence des composés consiste dans la composition. C'est de pareils raisonnements que M. Justi infere qu'on peut rendre raison des composés sans avoir recours à des êtres simples. Au reste, je crois devoir avertir que cet auteur a écrit en Allemand, & que je ne puis juger de sa dissertation que par la traduction que l'Académie de Berlin a fait imprimer à la suite.

Plus on analyse cette idée, plus elle paroît renfermer de contradictions. Remonterons-nous donc à des êtres simples ? mais comment les imaginerons nous ? Sera-ce en niant d'eux tout ce que nous savons du composé ? En ce cas il est évident que nous ne les concevons pas mieux que le composé. Si on ne conçoit pas ce que c'est qu'un corps, on ne conçoit pas davantage un être dont on ne peut dire autre chose, sinon qu'aucune qualité du corps ne lui appartient. Il faut donc, pour concevoir les monades, non seulement savoir ce qu'elles ne sont pas, il faut encore savoir ce qu'elles sont. Leibnitz a bien senti que c'étoit une obligation pour lui de remplir ce double objet. Aussi a-t-il fait tous les efforts dont il étoit capable, dans la vue de faire connoître ses monades par quelques qualités positives. Il a cru y découvrir deux choses, une force & des perceptions dont le caractere est de représenter l'univers. S'il donne une idée de cette force & de ces percep-

tions, il fera concevoir ſes monades ; & il ſera fondé à s'en ſervir pour l'explication des phénomenes. Mais ſi cette force & ces perceptions ſont des mots qui n'offrent rien à l'eſprit, ſon ſyſtême devient tout-à-fait frivole. Il ſe réduit à dire qu'il y a de l'étendue, parcequ'il y a quelque choſe qui n'eſt pas étendu ; qu'il y a des corps, parcequ'il y a quelque choſe qui n'eſt pas corps, &c. Je vais donc me borner à examiner ce que diſent les Leibnitiens pour établir la force & les perceptions des êtres ſimples.

ARTICLE II.

Qu'on ne ſauroit ſe faire d'idée de ce que Leibnitz appelle la force *des monades.*

Pour juger ſi nous avons l'idée d'une choſe, il ne faut ſouvent que conſulter le nom que nous lui donnons. Le nom d'une cauſe connue la déſigne toujours directement : tels ſont les

mots de *Balancier*, *Roue*, &c. Mais quand une cause est inconnue, la dénomination qu'on lui donne n'indique jamais qu'une cause quelconque avec un rapport à l'effet produit, & elle se forme toujours des noms qui marquent l'effet. C'est ainsi qu'on a imaginé les termes de force centrifuge, centripete, vive, morte, de gravitation, d'attraction, d'impulsion, &c. Ces mots sont fort commodes; mais pour s'appercevoir combien ils sont peu propres à donner une vraie idée des causes qu'on cherche, il n'y a qu'à les comparer avec les noms des causes connues.

Si je disois : la possibilité du mouvement de l'aiguille d'une montre a sa raison suffisante dans l'essence de l'aiguille ; mais de ce que ce mouvement est possible, il n'est pas actuel ; il faut donc qu'il y ait dans la montre une raison de son actualité : or cette raison je l'appelle *roue*, *balancier* : si, dis-je, je m'expliquois de la sorte, donnerois-je une idée des ref-

ſorts qui font mouvoir l'aiguille?

Une ſubſtance change. Il y a donc en elle une raiſon de ſes changements. J'en conviens : je conſens encore qu'on appelle cette raiſon du nom de force, pourvu qu'avec ce langage on ne s'imagine pas m'en donner la notion.

J'ai quelque ſorte d'idée de ma propre force quand j'agis, je la connois au moins par conſcience. Mais lorſque j'emploie ce mot pour expliquer les changements qui arrivent aux autres ſubſtances, ce n'eſt plus qu'un nom que je donne à la cauſe inconnue d'un effet connu. Ce langage nous fera connoître l'eſſence des choſes, quand les notions imparfaites que j'ai données des *roues*, *balanciers*, &c. formeront des horlogers.

Si notre ame agiſſoit quelquefois ſans le corps, peut-être nous ferions-nous une idée de la force d'une monade : mais toute ſimple qu'elle eſt, elle dépend ſi fort du corps, que ſon action eſt en quelque ſorte confondue avec celle de cette ſubſtance. La

force que nous éprouvons en nous-mêmes, nous ne la remarquons point comme appartenant à un être simple, nous la sentons comme répandue dans un tout composé. Elle ne peut donc nous servir de modele pour nous représenter celle qu'on accorde à chaque monade.

Mais souvent c'est assez de donner à une chose que nous ne connoissons point le nom d'une chose connue, pour nous imaginer les connoître également. Rien ne nous est plus familier que la force que nous éprouvons en nous-mêmes; c'est pourquoi les Leibnitiens ont cru se faire une idée du principe des changements de chaque substance en lui donnant le nom de force. Il ne faut donc pas s'étonner s'ils s'embarrassent de plus en plus, à proportion qu'ils veulent pénétrer davantage la nature de cette force. D'un côté, ils disent qu'elle est un effort, & de l'autre, qu'elle ne trouve point d'obstacles. Mais par la notion que nous avons de ce qu'on nom-

me effort & obſtacle, l'effort eſt inutile dès qu'il n'y a point d'obſtacle à vaincre. Par conſéquent, s'il n'y a point de réſiſtance dans les êtres ſimples, il n'y a point de force; ou s'il y a une force, il y a auſſi une réſiſtance.

De tout cela il faut conclure que Leibnitz n'eſt pas plus avancé de reconnoître une force dans les êtres ſimples, que s'il s'étoit borné à dire qu'il y a en eux une raiſon des changements qui leur arrivent, quelle que ſoit cette raiſon. Car, ou le mot de force n'emporte pas d'autre idée que celle d'une raiſon quelconque, ou ſi on lui veut faire ſignifier quelque choſe de plus, c'eſt par un abus viſible des termes, & on ne ſauroit faire connoître les idées qu'on y attache. On voit ici les défauts ordinaires aux ſyſtêmes abſtraits; des notions vagues, & des choſes qu'on ne connoît pas, expliquées par d'autres qu'on ne connoît pas davantage.

ARTICLE III.

Que Leibnitz ne prouve pas que les Monades ont des perceptions.

Notre ame a des perceptions, c'eſt-à-dire qu'elle éprouve quelque choſe quand les objets font impreſſion ſur les ſens. Voilà ce que nous ſentons : mais la nature de l'ame & la nature de ce qu'elle éprouve quand elle a des perceptions, nous ſont ſi fort inconnues, que nous ne ſaurions découvrir ce qui nous rend capables de perceptions. Comment donc l'idée imparfaite que nous avons de l'ame pourroit-elle nous faire comprendre que d'autres êtres ont des perceptions comme elle ? Pour expliquer la nature des monades par la notion de notre ame, ne faudroit-il pas trouver dans cette notion la nature même de cette ſubſtance ?

Les monades & les ames ſont des êtres ſimples : voilà en quoi elles conviennent, c'eſt-à-dire qu'elles con-

viennent en ce qu'elles excluent également l'étendue & les qualités qui en dépendent, telles que la figure, la divisibilité, &c. Mais de ce que des êtres s'accordent à n'avoir pas certaines qualités, s'enfuit-il qu'ils doivent s'accorder à avoir à d'autres égards les mêmes ? Et cette conséquence seroit-elle bien juste : les monades sont comme nos ames, en ce qu'elles ne sont ni étendues ni divisibles, donc elles ont comme elles des perceptions ?

Concluons que pour décider des qualités communes aux ames & aux monades, ce n'est point assez de concevoir ces substances comme inétendues, il faudroit encore concevoir la nature des unes & des autres. Les explications de Leibnitz sont donc encore ici défectueuses.

ARTICLE IV.

Que Leibnitz ne donne point d'idée des perceptions qu'il attribue à chaque Monade.

Qu'est-ce qu'une perception ? C'est, comme je viens de le dire, ce que l'ame

l'ame éprouve quand il se fait quelque impression dans les sens. Cela est vague, & n'en fait point connoître la nature : j'en conviens, & après cet aveu on n'a plus de questions à me faire. Mais veux-je attribuer des perceptions à un être différent de notre ame, on me dira que ce n'est pas assez, pour en donner une idée, de rappeller à ce que nous éprouvons, & qu'il faut encore les faire connoître en elles-mêmes. En effet, tant qu'elles ne sont connues que par la conscience que nous en avons, nous ne saurions être fondés à en attribuer à d'autres êtres qu'à ceux que nous pouvons supposer en avoir conscience.

Si je disois donc avec Leibnitz que ces perceptions sont les différents états par où les monades passent, on m'objecteroit que le mot d'état est encore trop vague. Si j'ajoutois, pour en déterminer le sens, que ces états représentent quelque chose, & que par là les monades sont comme des miroirs qui réfléchissent sans cesse de nouvelles images, on insisteroit encore. Quelles

ſont, me demanderoit-on, les idées que ſignifient *repréſenter*, *miroir*, *images*, pris dans le propre ? Des figures, telles que la peinture & la ſculpture en retracent. Mais il ne peut rien y avoir de ſemblable dans un être ſimple. Par conſéquent, ajouteroit-on, vous ne prenez pas ces mots dans le propre, quand vous parlez des monades ; mais ſi vous leur ôtez la premiere idée que vous leur avez fait ſignifier, quelle eſt celle que vous prétendez y ſubſtituer ?

En effet, ces termes, en paſſant du propre au figuré, n'ont plus qu'un rapport vague avec le premier ſens qu'ils ont eu. Ils ſignifient qu'il y a des repréſentations dans les êtres ſimples, mais des repréſentations toutes différentes de celles que nous connoiſſons, c'eſt-à-dire, des repréſentations dont nous n'avons point d'idée. Dire que les perceptions ſont des états repréſentatifs, c'eſt donc ne rien dire.

Qu'eſt-ce en effet que repréſente l'état d'une monade ? c'eſt l'état des autres monades. Ainſi l'état de la mo-

nade A représente ceux des monades B, C, D, &c. Mais je n'ai pas plus d'idée des états de B, C, D, &c. que de celui d'A. Par conséquent dire que l'état d'A représente ceux de B, C, D, &c. c'est dire qu'une chose que je ne connois pas, en représente d'autres que je ne connois pas mieux.

Ce sont proprement les qualités absolues qui appartiennent aux êtres, & qui les constituent ce qu'ils sont. Quant aux rapports que nous y voyons, ils ne sont point à eux; ce ne sont que des notions que nous formons lorsque nous comparons leurs qualités. C'est donc par les qualités absolues qu'il les faut d'abord faire connoître. S'y prendre autrement, c'est avouer tacitement qu'on n'en a aucune notion. On parlera des rapports qu'on suppose entre eux, mais ce ne sera que d'une maniere bien vague. C'est ainsi qu'on pourroit prétendre donner l'idée de plusieurs tableaux, en disant qu'ils se représentent réciproquement les uns les autres. Or Leibnitz ne fait pas connoître les monades par ce

qu'elles ont d'absolu. Tous ses efforts aboutissent à imaginer entre elles des rapports qu'il ne sauroit déterminer qu'avec le secours des termes vagues & figurés de *miroir*, de *représentation*. Il n'en a donc point d'idée.

La mépriſe de ce Philoſophe en cette occaſion, c'eſt de n'avoir pas fait attention que des termes qui dans le propre ont une ſignification préciſe, ne réveillent plus que des notions fort vagues, quand on s'en ſert dans le figuré. Il a cru rendre raiſon des phénomenes, lorſqu'il n'emploie que le langage peu philoſophique des métaphores ; & il n'a pas vu que quand on eſt obligé d'uſer de ces ſortes d'expreſſions, c'eſt une preuve qu'on n'a point d'idée de la choſe dont on parle. Ces mépriſes ſont ordinaires à ceux qui font des ſyſtêmes abſtraits.

ARTICLE V.

Qu'on ne comprend pas comment il y auroit une infinité de perçep ions dans chaque Monade, ni comment elles repréſenteroient l'Univers.

Plus Leibnitz fait d'effort pour faire

comprendre ce qu'il croit entendre par le mot de *perception*, plus il embarrasse l'idée qu'il en veut donner.

La liaison qui est entre tous les êtres de l'univers, lui fait juger qu'il n'y a point de raison pour borner les représentations qui se font dans les monades. Chaque représentation tend, selon lui, à l'infini, & chacune de nos perceptions en enveloppe une infinité d'autres. Ainsi dans une monade il y a des infinis d'une infinité d'ordres différents. Dans A il y a une infinité de perceptions pour représenter les perceptions de B, dans B une autre infinité pour représenter celles de C, & ainsi à l'infini. A à son tour est représenté dans B, C, &c. & de même que cette monade représente toutes les autres, elle est représentée dans chacune; en sorte qu'il n'y a pas de portion de matiere où elle ne soit représentée une infinité de fois, & qui ne lui fournisse une infinité de perceptions. On voit par là de combien d'infinités de manieres les perceptions se combinent dans chaque être.

Il y auroit bien des remarques à faire sur l'infini : pour abréger je me bornerai à dire que c'est un nom donné à une idée que nous n'avons pas, mais que nous jugeons différente de celles que nous avons. Il n'offre donc rien de positif, & ne sert qu'à rendre le système de Leibnitz plus inintelligible.

Ce Philosophe a beau appuyer sur la liaison de tous les êtres de l'univers, on ne comprendra jamais qu'ils se concentrent tous dans chacun d'eux, & que le tout soit représenté si parfaitement dans chaque partie, que qui connoîtroit l'état actuel d'une monade, y verroit une image distincte & détaillée de ce qu'est l'univers, de ce qu'il a été & de ce qu'il sera. Si cette représentation avoit lieu, ce ne seroit qu'en vertu de la force que Leibnitz attribue à chaque monade : mais cette force ne peut rien produire de semblable.

Ou les monades agissent réciproquement les unes sur les autres, en sorte qu'il y a entre elles des actions

& des passions réciproques (supposition que quelques Leibnitiens ne rejettent pas (1) ;) ou elles paroissent seulement agir de la sorte.

Dans le premier cas, on voit dans une monade toute la force active qui lui appartient & tout ce qu'elle peut produire, en supposant qu'elle ne trouve point d'obstacle. On voit encore toute la résistance qu'elle oppose à toute action qui viendroit d'un principe externe, mais on n'y sauroit voir l'état & la liaison de tous les êtres. Ces états & cette liaison consistent dans des rapports d'action & de passion. La force d'une monade ne produit pas au-dehors tout l'effet dont elle seroit capable, elle n'y produit qu'un effet proportionné à la résistance qu'elle y trouve. Afin de connoître comment par son action elle est liée avec le reste de l'univers, il ne suffit donc pas de l'appercevoir, il faut encore appercevoir toutes les autres substances. On ne peut donc voir dans

(1) M. Wolf entre autres.

une seule monade l'état & la liaison de toutes les monades, supposé qu'elles agissent ou patissent réciproquement.

On ne le peut pas davantage, si, comme le pense Leibnitz, les actions & les passions ne sont qu'apparentes. Dans cette supposition une monade ne dépend d'aucun être ; elle est par elle-même, & par un effet de sa propre force, tout ce qu'elle est, & renferme en elle le principe de tous ses changements. Celui qui n'en verroit qu'une, ne devineroit seulement pas qu'il y eût autre chose.

Mais, dira Leibnitz, c'est une suite de l'harmonie préétablie, que chaque monade ait des rapports avec tout ce qui existe. J'en conviens. Donc l'état où elle se trouve exprime & représente ces rapports, donc il représente l'univers entier. Je nie la conséquence.

Si je disois, un côté d'un triangle a des rapports aux deux autres côtés & aux trois angles ; donc ce côté représente la grandeur des deux autres, & la valeur de chaque angle en parti-

culier, on verroit sensiblement le faux de cette conséquence. Chacun sait que, pour se représenter pareille chose, la connoissance d'un côté n'est pas suffisante. Je dis également que la représentation de l'univers ne peut être renfermée dans la connoissance d'une seule monade. En vain l'état de cette monade a des rapports avec l'état de toutes les autres ; la suprême Intelligence même, si elle ne connoissoit qu'elle, ne sauroit rien découvrir au-delà. Il faut à la connoissance d'un côté ajouter celle de deux angles, si on veut avoir une idée de tout ce qui concerne un triangle ; de même pour pouvoir découvrir l'état actuel de chaque être en particulier, il faut à la connoissance d'une monade joindre celle de l'harmonie générale de l'univers. Une monade ne représente donc pas proprement le monde entier ; mais par la comparaison qu'on feroit de son état avec l'harmonie générale, on pourroit juger de l'état de tout ce qui existe.

Dieu a voulu créer tel monde ; en

conſéquence tous les êtres ont été ſubordonnés à cette fin, & l'état de chacun a été déterminé. Il en eſt de même ſi je forme le deſſein d'écrire un nombre, celui, par exemple, de 123489, le choix & la ſituation des caracteres ſont auſſi-tôt déterminés. Dieu a donc eu des raiſons pour diſpoſer les éléments, comme j'en ai pour arranger mes chiffres. Mes raiſons ſont ſubordonnées au deſſein d'écrire tel nombre, & quelqu'un qui ignoreroit ce deſſein, & qui ne verroit que le chiffre 2, ne connoîtroit aucune des autres parties. Les raiſons de Dieu ſont ſubordonnées au deſſein de créer tel monde, & celui qui ignoreroit ce décret ne pourroit jamais avec la connoiſſance parfaite d'une ſubſtance découvrir ſurement, je ne dis pas l'état du monde entier, mais de la moindre de ſes parties.

M. Wolf n'a pas jugé à propos d'accorder des perceptions à toutes les monades : il n'en admet que dans les ames. Mais tout eſt ſi bien lié dans le ſyſtême de Leibnitz, qu'il faut ou tout recevoir ou tout rejetter.

D'un côté le disciple convient avec son maître, que les perceptions de l'ame ne sont que les différents états par où elle passe ; & que ces états sont représentatifs des objets extérieurs, parcequ'on en peut rendre raison par l'état même de ces objets. D'un autre côté il admet dans chaque substance une suite de changements, dont chacun peut s'expliquer par l'état des objets extérieurs. Pourquoi donc ne reconnoît-il pas encore que ces changements sont représentatifs ? pourquoi leur refuse-t-il le nom de perception ? Il a d'autant plus de tort que c'est le même principe qui produit les perceptions de l'ame & les changements des autres êtres : c'est cette force qu'il croit être le propre de chaque substance. Si cette force peut produire dans quelques êtres des changements qui ne soient pas des perceptions, sur quel fondement pourra-t-il assurer, comme il le fait, que l'ame a toujours des perceptions ?

Leibnitz plus conséquent admet des perceptions jusques dans le corps.

Il a en quelque sorte des perceptions, dit-il. L'*en quelque sorte* qu'il ajoute pour adoucir la conséquence ne signifie rien. Ou la force motrice qui agit dans le corps, y produit des changements représentatifs de l'univers, ou non. Dans le premier cas les perceptions ont lieu, dans le second il n'y en a point.

Mais afin que cette représentation se transmette, sans qu'il y ait de saut, il faut que la différence d'un corps à l'autre soit infiniment petite, que chaque corps organisé soit composé de corps organisés; que, jusqu'à l'infini, les moindres parties de matiere soient de véritables machines; & qu'enfin chaque corps ait un entéléchie dominante, & chaque monade un corps.

Il ne me paroît pas qu'on puisse ici suivre Leibnitz; je ne saurois surtout comprendre que chaque monade ait un corps. Celles d'où résultent les corps les moins composés, comment pourroient-elles en avoir? Je n'imaginerois la chose qu'en employant les mêmes monades à deux usages, à for-

mer les composés & à les animer. Mais Leibnitz n'a jamais rien dit de pareil.

Ce Philosophe ne donne aucune notion de la force de ses monades ; il n'en donne pas d'avantage de leurs perceptions ; il n'emploie à ce sujet que des métaphores ; enfin il se perd dans l'infini. Il ne fait donc point connoître les éléments des choses, il ne rend proprement raison de rien, & c'est à peu près comme s'il s'étoit borné à dire qu'il y a de l'étendue, parce-qu'il y a quelque chose qui n'est pas étendue, qu'il y a des corps, parce-qu'il y a quelque chose qui n'est pas corps, &c.

C'est ainsi qu'en voulant raisonner sur des objets qui ne sont pas à notre portée, on se trouve après bien des détours au même point d'où on étoit parti.

CHAPITRE IX.

SEPTIEME EXEMPLE,

Tiré d'un ouvrage qui a pour titre, de la Prémotion physique, ou de l'action de Dieu sur les créatures.

CE n'est pas assez d'avoir recours à la matiere pour se faire une idée de l'esprit, ou à l'esprit pour se faire une idée de la matiere. Cela pouvoit suffire à Mallebranche & à Leibnitz; mais voici un Philosophe qui se met plus à son aise. Dans la vue de rendre raison de l'origine & de la génération de nos connoissances & de nos amours, il établit trois principes. Par le premier, il prétend que toutes nos connoissances & tous nos amours sont autant d'êtres distincts Par le second, il veut que nous n'acquérions de nouvelles connoissances, & que nous ne formions de nouveaux amours, qu'au-

tant que Dieu en crée l'être pour l'ajouter à celui de notre ame ; & par le troisieme (imaginé afin de maintenir l'activité de l'ame, que les deux autres paroissent détruire), il tâche de faire voir que Dieu en créant de nouveaux êtres de connoissance ou d'amour, se sert du premier être de notre ame pour le faire concourir à cette création.

Je ne suivrai pas ces principes dans toutes leurs conséquences, j'examinerai seulement s'ils n'ont pas les défauts ordinaires à tous les principes abstraits. L'Auteur raisonne ainsi pour établir le premier.

La matiere, dit-il, acquiert de nouvelles modalités, sans acquérir de nouveaux degrés d'être. Cette boule de cire devient entre mes doigts triangulaire, ou quarrée. Mais ces figures ne sont pas des êtres différents des parties de la cire, elles n'en sont que les parties disposées différemment. La variété se trouve donc uniquement dans la situation des parties, & les êtres sont toujours les mêmes & en égal nombre.

Mais je ne dois pas raisonner de même de mon ame. Elle est simple, elle n'a point de parties. Ce n'est donc pas le différent arrangement des parties qui fait ses modalités & ses actions différentes, comme il fait les différentes modalités du corps. Il faut, par conséquent, que les modalités de l'ame soient différents degrés d'être ; c'est à-dire que Dieu qui ne la conserve que parcequ'il la crée à chaque instant, la produit tantôt avec un certain degré d'être, tantôt avec un autre ; & que lorsque sans dépouiller l'ame de ce qu'elle avoit, il lui ajoute de nouvelles modalités, ce sont de nouveaux degrés d'être qu'il lui ajoute.

Quand on passe, dit encore cet Ecrivain, d'une moindre connoissance à une connoissance plus étendue, de l'indifférence à l'amour, de la douleur au plaisir ; l'ame ne demeure pas la même, elle ne passe pas du néant au néant, son changement est réel. Cependant puisqu'elle est simple, elle ne peut réellement chan-

ger qu'autant qu'elle reçoit quelque degré d'être nouveau, ou qu'elle perd quelque degré d'être ancien. Car je ne conçois, ajoute-il, des modalités réellement différentes dans un même être qu'en deux manieres; l'une par le différent arrangement des parties, ce qui ne convient qu'à la matiere; l'autre par des degrés d'être ajoutés ou retranchés, ce qui doit convenir à l'ame.

C'eſt de ces raiſons étendues plus ou moins, que cet Auteur a conclu que toutes nos connoiſſances, tous nos amours, tous nos degrés de connoiſſance, tous nos degrés d'amour ſont autant d'êtres ou de degrés d'être; ce dont il ſe ſert comme d'un principe inconteſtable.

Quand je ſuis bien rempli de ce ſyſtême, je me fais un vrai plaiſir d'ouvrir, de fermer & de rouvrir ſans ceſſe les yeux. D'un clin d'œil je produis, j'anéantis, & je reproduis des êtres ſans nombre. Il ſemble encore qu'à tout ce que j'entends, je ſente groſſir mon être : ſi j'apprends,

par exemple, que dans une bataille il eſt reſté dix mille hommes ſur la place, dans le moment mon ame augmente de dix mille degrés d'êtres pour chaque homme tué. Si elle n'augmentoit que de neuf mille neuf cents quatre-vingt-dix-neuf degrés, je ne ſaurois pas qu'il en eſt péri un dix-millieme : car la connoiſſance de la mort de ce dix-millieme n'eſt pas *un néant, un rien, une chimere ; c'eſt un être, une réalité, un degré d'être.* Tant il eſt vrai que dans ce ſyſtême mon ame fait ſon profit de tout. Il y a là bien de la philoſophie.

C'eſt grand dommage que ce ſyſtême ſoit inintelligible ; c'eſt dommage que l'Auteur ne puiſſe donner aucune idée de ces êtres qu'il fait ſi fort valoir, & qu'il multiplie avec tant de prodigalité. Comprenons-nous qu'à chaque inſtant de nouveaux êtres ſoient ajoutés à notre ſubſtance, & ne faſſent avec elle qu'un ſeul être indiviſible ? Comprenons-nous qu'on puiſſe retrancher quelque choſe d'une ſubſtance qui n'eſt pas compoſée, ou

qu'on lui puisse ajouter quelque chose sans qu'elle perde sa simplicité ? Je ne conçois pas, direz-vous, que la chose puisse se faire autrement. Je le veux : mais concevez-vous qu'elle puisse se faire comme vous le dites ? Avez-vous quelque idée de ces entités ajoutées à l'ame, qui, sans lui ôter sa simplicité, l'augmenteroient des millions de fois ? Non sans doute. Il vaudroit donc autant laisser la question sans la résoudre, que de le faire d'une façon où nous ne comprenons rien ni l'un ni l'autre.

Mais passons au second principe. L'Auteur va prouver que c'est Dieu qui crée tous les êtres dont notre ame peut augmenter à chaque instant.

On ne donne point, dit-il, *ce qu'on n'a point, ni par conséquent plus qu'on n'a ;* ou, pour le rendre autrement, *avec le moins on ne fait pas le plus.* De là il infere qu'une intelligence créée n'augmentera jamais toute seule son être ; que n'ayant, par exemple, que quatre degrés d'être dans le moment A, elle ne s'en donnera pas un

cinquieme dans le moment B : ca
elle ſe donneroit ce qu'elle n'a point
elle donneroit plus qu'elle n'a ; ave
le moins elle feroit le plus. Si elle n'
donc dans le moment A que la puiſ
ſance de connoître & d'aimer, ell
ne formera pas toute ſeule dans l
moment B un acte de connoiſſanc
ou d'amour, puiſque par la ſuppoſi
tion cet acte eſt un être qu'elle n'a pas

L'Auteur étend & retourne ce rai
ſonnement de mille manieres diffé
rentes ; & il lui applique encore ce
autre principe, *qu'une cauſe doit con
tenir ſon effet*. Or, un eſprit qui n'
pas une connoiſſance, ne la contien
pas ; donc il ne ſe la donnera pa
tout ſeul. Si, par exemple, il n'
qu'une connoiſſance, il ne fera jamai
tout ſeul un jugement, ni un raiſon
nement ; car pour un jugement il fau
deux connoiſſances, & trois pour un
raiſonnement. Or un ne contient pas
deux, il ne contient pas trois. Un eſ
prit qui n'a qu'une connoiſſance ne
s'en donnera donc pas tout ſeul une
ſeconde ni une troiſieme.

Cet Ecrivain raisonne de la même
ıaniere sur les différents amours qui
aissent dans le cœur humain, & con-
ut que l'ame n'acquiert une connois-
:nce, & ne forme un acte d'amour,
ue quand Dieu crée l'être de l'un &
e l'autre, & l'ajoute à sa substance.

La premiere fois que je fis l'extrait
e ce systême, j'appliquois sans m'en
›percevoir, à la puissance, ce que
›n Auteur ne dit que de l'acte, & je
›ncluois que l'ame ne peut pas se
onner un acte de connoissance ou
'amour. Je ne sus par quelle distrac-
on cette mépriſe m'étoit échappée,
ır je croyois avoir lu ce systême avec
ttention. Je travaillai à un nouvel
xtrait, mais je remarquai qu'il fal-
›it me tenir sur mes gardes pour ne
as retomber dans la même faute.
'en cherchai la cause, & je crus la
écouvrir, lorsqu'en repassant sur les
›rincipes, il me parut aussi naturel
l'en inférer que l'ame ne pourroit
e donner une connoissance ni un
mour, que d'en conlure seulement
ju'elle ne se donneroit ni l'un ni l'au-

tre. Si, disois-je, on ne donne pas ce qu'on n'a pas, si on ne donne pas plus qu'on n'a, si avec le moins on ne fait pas le plus, si une cause doit contenir son effet; donc l'ame qui n'a pas une telle connoissance, ni un tel amour, qui a moins que cette connoissance, & que cet amour, qui ne contient ni cette connoissance ni cet amour, ne pourra se donner ni l'un ni l'autre. Si ces principes sont vrais, *on ne donne point ce qu'on n'a point, on ne donne pas plus qu'on n'a, avec le moins on ne fait pas le plus;* ceux-ci ne le paroissent pas moins, *on ne peut pas donner ce qu'on n'a pas, on ne peut pas donner plus qu'on n'a, avec le moins on ne peut pas faire le plus :* d'où certainement on peut conclure que l'ame ne pourra pas se donner une connoissance ni un amour qu'elle n'a point encore.

Je continuois & je disois : non-seulement l'ame ne se donnera toute seule ni l'un ni l'autre, elle ne se les donnera pas même avec le secours de Dieu, elle ne coucourra pas à leur

production. Pour concourir, il ne suffit pas qu'elle produise en partie l'acte de connoissance ou celui d'amour, il faut qu'elle le produise en entier, & qu'elle soit cause totale ainsi que Dieu. Mais si on ne donne point ce qu'on n'a point, comment concourra-t-on à donner en entier ce qu'on n'a point? Si on ne donne pas plus qu'on n'a, si avec le moins on ne fait pas le plus, comment concourra-t-on à donner en entier ce qu'on n'a qu'en partie? J'eus recours à l'Auteur, parceque dans la vue d'accorder son système avec l'activité de l'ame, il tâche plusieurs fois de satisfaire à cette difficulté. Il va donc entreprendre de prouver que Dieu en créant en nous un nouvel être de connoissance ou d'amour, se sert des degrés d'être qu'il trouve dans notre ame, & les fait concourir à cette production. C'est son troisieme principe.

« On conçoit, dit-il (1), sans beaucoup de peine que Dieu opérant

(1) Tome 1, pages 19 & 25.

» dans l'ame tout ce qu'elle a d'être,
» de connoissance, ou d'amour, met
» en œuvre les degrés d'être qui y
» sont déja, & fait en sorte qu'un de
» ces degrés influe réellement dans la
» production d'un autre; qu'une an-
» cienne connoissance influe dans la
» production d'une nouvelle; que les
» degrés qui étoient déja dans l'ame
» cooperent & contribuent avec ce
» que Dieu y ajoute, pour former
» une nouvelle action; qu'en un mot
» Dieu donnant à l'ame tout ce
» qu'elle a de réalité, il fasse néan-
» moins que ses actions soient réel-
» lement, physiquement, immédia-
» tement produites par l'ame même.

Il tâche encore d'expliquer la chose de la maniere suivante » Dieu, dit-
» il, tire du fond de notre ame un
» nouveau degré de connoissance,
» qui s'unit, qui s'incorpore avec
» l'ancien, qui le développe, qui le
» dilate. Car, ce qui est fort à remar-
» quer, ce nouveau degré n'est que
» le développement de l'ancien. Mais
» ce qui fournit ce nouveau degré,

c'est

» c'eſt l'attention actuelle, & la con-
» noiſſance réfléchie, qui par là coo-
» perent & contribuent à cette con-
» noiſſance nouvelle.

» La même choſe, continue-t-il,
» ſe doit dire de l'amour. Lorſque
» nous aimons un bien comme no-
» tre fin, & qu'il s'agit d'augmen-
» ter cet amour, les anciens degrés
» d'amour contribuent à former le
» plus grand amour. C'eſt l'amour ré-
» fléchi, je veux dire la volonté d'ai-
» mer, ou l'amour de l'amour, qui
» fournit & qui fait uſage de ces an-
» ciens degrés ».

Il apporte pour exemple l'amour de Dieu (1), & il fait remarquer qu'avant de le former nous trouvons en nous l'idée de l'être infiniment parfait, & qu'en aimant les créatures mêmes, nous aimons pluſieurs des perfections de la divinité. Nous voudrions, dit-il, poſſéder les créatures véritablement, éternellement, immuablement, infiniment. Nous ai-

(1) Tome 2, page 196.

mons donc la vérité, l'éternité, l'immutabilité, l'infinité; & il ne nous manque plus qu'à aimer les autres perfections de Dieu, telles que sa justice & sa sainteté. Or pour nous donner ces derniers amours, Dieu ne détruit pas les premiers qui sont bons en qualité d'êtres. Il s'en sert au contraire aussi bien que de l'idée de l'être infiniment parfait, & il produit par eux & par cette idée ce qui manque à ces amours pour devenir l'amour de Dieu.

Enfin il cherche une derniere solution à cette difficulté dans l'idée de l'être infiniment parfait. Il croit qu'il suffit de considérer cette idée, pour appercevoir comment nos premieres connoissances influent dans les dernieres. « Puisque nous connoissons » dit-il (1), le fini par l'infini, toutes nos connoissances se réunissent » dans celle de l'être des êtres. Ainsi » quand Dieu nous donne une nouvelle connoissance, il ne la plac

(1) Tome 2, page 236.

» pas dans l'ame, comme détachée &
» indépendante de cette idée primi-
» tive ; il la tire de cette connoiſ-
» ſance fonciere ; il fait que cette idée
» innée s'étend, ſe développe, &
» s'augmente ; & il fait par ce moyen
» que l'ame eſt une cauſe véritable,
» réelle & efficiente ».

Ces réponſes me donnerent une nouvelle matiere à réflexions. Oui, dis-je, je conçois ſans beaucoup de peine qu'une connoiſſance & un amour peuvent contribuer, & contribuent en effet à une autre connoiſſance & à un autre amour : mais ce n'eſt que quand je conſulte l'expérience, qui me le rend tous les jours ſenſible. Au contraire, dans vos principes la choſe me paroît tout-à-fait inconcevable.

Mon ame (je le ſuppoſe avec vous) n'a que quatre degrés d'être dans le moment A, il s'agit qu'elle en ait cinq dans le moment B. Or elle n'a point ce cinquieme degré, aucun des quatre premiers ne le contient : donc ni elle ni les quatre premiers degrés ne formeront le cinquieme, ſi Dieu

ne le produit lui-même : vous en convenez. Mais j'ajoute que Dieu en le créant ne fera pas qu'elle se le donne, ou qu'elle concoure à sa production ; car Dieu emploieroit inutilement sa toute-puissance pour me faire donner ce que je n'ai pas. Dieu ne sauroit faire qu'un principe vrai devienne faux, ce qui pourtant arriveroit s'il dépendoit de lui que l'ame se donnât ce qu'elle n'a pas ou plus qu'elle n'a.

Plus je repasse vos paroles, plus je trouve de difficultés. *Dieu*, dites-vous, *met en œuvre les premiers degrés d'être qui sont déja dans l'ame.* Ne croiroit-on pas, à ce langage, qu'il n'y a que lui qui agisse & que les premiers êtres sont entre les mains de Dieu comme quelque chose de purement passif, comme l'argille entre les mains du potier. Vous ajoutez *que Dieu fait en sorte que les degrés qui étoient anciennement dans l'ame, cooperent & contribuent avec ce que Dieu y ajoute pour former une nouvelle action.* Je découvre là trois choses, 1°. la coopération des anciens degrés d'être

2°. ce que Dieu ajoute, 3°. l'action qui en réſulte. Par là il paroît que ce ne ſont plus ici deux cauſes, dont l'une eſt ſubordonnée à l'autre, & qui produiſent chacune en entier la même & unique action : ce ſont deux cauſes parelleles qui en font chacune une partie. Car la coopération des anciens degrés, & ce que Dieu ajoute, ſont deux choſes fort diſtinctes. Or, ou la coopération des anciens degrés produit quelque choſe, ou non. Mais que produiroit-elle? Ce n'eſt pas ce que Dieu ajoute, Dieu peut ſeul en être la cauſe. Sera-ce quelque autre être? Voilà donc quelque choſe qui appartient à la créature & qu'elle produit toute ſeule. Ne produira-t-elle rien? Elle ne fait donc rien, elle n'a point de part à l'action.

Ou bien encore les anciens degrés contiennent-ils en entier l'être de l'action? Leur opération le produira donc toute ſeule, & il eſt inutile que Dieu y ajoute du ſien. Ne le contiennent-ils pas en entier? Leur opération ne

le produira donc pas en entier, même avec le secours de Dieu.

Mais bien plus, qu'est-ce que Dieu ajoute, & qui est si distingué de la coopération des anciens degrés ? Est-ce la nouvelle action, en est-ce l'être ? En ce cas le sens de votre phrase (si même elle en a) est au moins fort embarrassé, & voici comment il la faudra rendre. *Dieu fait en sorte que les anciens degrés d'être cooperent avec la nouvelle action qu'il ajoute lui-même pour former cette même action.* Ajouter une action avant de la former ! voilà ce que je n'entends pas. Si elle est ajoutée, elle est formée, & la coopération des anciens degrés devient inutile à sa production.

Enfin ce que Dieu ajoute, sera-ce quelque chose de moins que l'action, que l'être de l'action ? L'action n'en résultera donc jamais ; car, *avec le moins on ne fait pas le plus.* Ou si elle en résulte, les anciens degrés auront produit quelque chose qu'ils ne contenoient pas, ils auront fait quelque

chose sans le secours de Dieu. Qu'est-ce donc, encore un coup, que Dieu ajoute, selon votre système ?

Les autres explications ne sont pas plus heureuses. Dieu tire, selon vous, un nouveau degré d'être du fonds de notre ame, & ce nouveau degré n'est que le développement de l'ancien. Mais on ne tirera jamais du fonds de notre ame que ce qu'elle contient; on aura beau développer un être, il n'en sortira jamais que ce qu'il renferme. L'attention actuelle de mon ame, à laquelle vous avez recours, ou sa connoissance réfléchie, ne fera jamais éclore de son propre fonds le moindre degré de connoissance dès qu'il n'y sera pas. J'en dis autant de votre *amour réfléchi, volonté d'aimer, amour de l'amour*, lui donnassiez-vous encore un plus grand nombre de fois le puissant nom d'*amour*, il n'en auroit pas plus le pouvoir de puiser dans mon ame ce qui, suivant vos principes, ne s'y trouve point. D'ailleurs cette attention actuelle, cette connoissance réfléchie, cet amour de l'amour, selon

vous, ſont autant d'êtres. Or je demande comment l'ame a contribué à leur création. Aurez-vous encore recours à une attention, à une réflexion & à un amour qui aient précédé ?

Quant à l'exemple que vous allez chercher dans l'amour de Dieu (exemple plus propre à obſcurcir votre ſujet qu'à l'éclaircir), je vous paſſe que nous aimions Dieu en aimant les créatures, je veux que nous aimions l'immutabilité, l'éternité, &c. quoique cette maniere de raiſonner me paroiſſe plus recherchée que ſolide : au moins eſt-il certain que nous n'aimons pas alors toutes les perfections de la Divinité. Que pouvez-vous donc raiſonnablement conclure, ſinon que les premiers amours entreront dans la compoſition de l'amour de Dieu, dès que celui-ci occupera notre cœur ? Mais ce n'eſt pas aſſez à votre gré, vous voulez encore que l'amour de l'immutabilité & de l'éternité produiſe l'amour de la ſainteté & de la bonté, quoiqu'il n'en renferme pas la réalité, & qu'une cauſe, ſelon vos princi-

pes, doive contenir tout l'être de son effet.

Il ne faut pas, direz-vous, raisonner sur l'esprit comme sur la matiere. Plusieurs parties de matiere entrent dans la composition d'un corps, mais elles n'influent pas les unes dans les autres. Il n'en est pas de même de l'ame, elle est simple, & du nouveau degré de connoissance ou d'amour avec l'ancien il ne se forme qu'un seul être. Mais pourquoi & comment cette simplicité peut-elle faire qu'un premier degré d'être influe dans le second & le produise tout entier ? C'est, répondrez-vous, que celui-ci n'est que *le développement de celui-là, & qu'il y a un commerce réel & une véritable & substantielle communication de l'un à l'autre.*

Voilà des mots qui valent sans doute une démonstration. Je pourrois cependant demander si ce commerce & cette communication se trouvent entre ces êtres avant ou après la production des nouveaux, ou dans le moment même de leur création. Si c'est

avant, comment peut-il y avoir quelque commerce & quelque communication entre des êtres qui existent & des êtres qui n'existent pas ? Si c'est après, les nouveaux sont donc déja produits. Par conséquent ce commerce & cette communication viennent trop tard pour faire influer les premiers dans la production des derniers. Enfin, si c'est dans le moment même de la création que vous prétendez établir ce commerce entre les uns & les autres ; bien loin qu'on puisse le regarder comme une influence de la part des anciens, il suppose au contraire les nouveaux produits par un principe étranger à nous. Avoir commerce avec un être, ou contribuer à sa création, sont deux choses bien différentes.

Mais je ne veux pas insister : je ne dirai même rien du principe dont vous vous servez, *que nous connoissons le fini par l'infini* : c'est une erreur qu'a produit le préjugé des idées innées. Je vous ferai seulement remarquer le langage que votre imagina-

tion vous fait tenir. Des êtres ſimples qui s'étendent, ſe dilatent, ſe développent, s'augmentent & s'incorporent enſemble : des créatures ſpirituelles, qui, n'ayant que quatre degrés d'être, ne peuvent toutes ſeules s'en donner un cinquieme, peuvent cependant en ſe dilatant, en s'étendant, en ſe développant, fournir avec ce que Dieu ajoute, ce cinquieme degré ; peuvent coopérer par leur attention actuelle, par leur connoiſſance réfléchie, par leur amour réfléchi, par leur volonté d'aimer, par leur amour de l'amour, à la production entiere de ce nouvel être ; peuvent enfin le tirer de leur propre fonds où il n'étoit pas : des êtres ſimples dont on peut retrancher, & auxquels on peut ajouter ſans craindre de nuire à leur ſimplicité. . . . Il ne vous manquoit plus que de mettre entre les anciens degrés d'être de l'ame & les nouveaux qui y ſont produits, un commerce réel & une véritable & ſubſtantielle communication des uns aux autres.

C'eſt ainſi que je raiſonnois, & qu'en voyant les embarras, les obſcurités & les contradictions de ce ſyſtême, je me perſuadois de plus en plus que les principes abſtraits ne ſont point propres à éclairer l'eſprit, & qu'il vaudroit mille fois mieux convenir qu'on ignore les choſes, que de chercher à les connoître par leur moyen.

Je m'arrêtai, & je n'eus garde de ſuivre l'Auteur de ce ſyſtême dans les applications qu'il fait de ſes principes à la liberté & à la grace. On ne ſauroit croire combien on a imaginé à ce ſujet de ſyſtêmes différents : tous portent ſur des principes abſtraits. Pour juger de leurs abus, on n'a qu'à jetter les yeux ſur les diviſions qu'ils ont cauſées dans l'Egliſe. Que les Théologiens ne ſe bornent-ils à ce que la foi enſeigne, & les Philoſophes à ce que l'expérience apprend !

CHAPITRE X.

HUITIEME ET DERNIER EXEMPLE.

Le Spinosisme réfuté.

UNE substance unique, indivisible, nécessaire, de la nature de laquelle toutes choses suivent nécessairement, comme des modifications qui en expriment l'essence chacune à sa maniere : voilà l'univers selon Spinosa.

L'objet de ce Philosophe est donc de prouver qu'il n'y a qu'une seule substance, dont tous les êtres, que nous prenons pour autant de substances, ne sont que les modifications; que tout ce qui arrive est une suite également nécessaire de la nature de la substance unique, & que par conséquent il n'y a point de différence à faire entre le bien & le mal moral.

Je n'entreprends pas de faire un

extrait de l'Ethique de Spinoſa ; il ſeroit difficile, ou même impoſſible d'y réuſſir au gré de tous les Lecteurs. Je vais traduire littéralement la premiere partie, parcequ'elle renferme les principes de tout le ſyſtême ; j'en peſerai toutes les expreſſions, j'analyſerai toutes les propoſitions qu'elle renferme. Mon deſſein, en faiſant des critiques qu'on ne puiſſe éluder, eſt de donner un exemple ſenſible de la maniere dont ſe font les ſyſtêmes abſtraits, & des abus où ils entraînent. On reconnoîtra qu'il n'y a point d'ouvrage qui y ſoit plus propre que celui de Spinoſa.

Le titre annonce des démonſtrations géométriques. Or deux conditions ſont principalement eſſentielles à ces ſortes de démonſtrations, la clarté des idées & la préciſion des ſignes. La queſtion eſt de ſavoir ſi Spinoſa les a remplies.

ARTICLE PREMIER.

Des définitions de la premiere Partie de l'Ethique de Spinoſa.

PREMIERE DÉFINITION.

» Par ce qui eſt cauſe de ſoi-même, » j'entends ce dont l'eſſence renferme » l'exiſtence, ou ce dont on ne peut » concevoir la nature, qu'on ne la » conçoive exiſtante.

Cauſe de ſoi-même : l'expreſſion n'eſt pas exacte. Le mot de *cauſe* dit relation à quelque choſe de diſtingué de ſoi, car un effet ne ſe produit pas lui-même : mais le choix d'un mot eſt libre. Je ne releve dans le moment Spinoſa, que pour faire voir que ſi par la ſuite je ne dis rien de bien d'autres façons de parler auſſi peu exactes, ce n'eſt pas qu'elles m'échappent, c'eſt que je néglige d'entrer dans des détails qui pourroient paroître minutieux. Qu'il entende donc par cauſe de ſoi-même ce dont on ne peut con-

cevoir la nature, qu'on ne la conçoive existante : mais qu'il se souvienne de ne se servir de cette expression & de sa définition, que lorsqu'il concevra la nature d'une chose, & qu'il verra que l'existence y est renfermée. Il seroit peu raisonnable d'appliquer le titre de cause de soi-même à une chose dont on ne connoîtroit pas la nature.

DÉFINITION II.

» On dit qu'une chose est finie en » son genre, lorsqu'elle peut être ter- » minée par une autre de même na- » ture. On dit, par exemple, qu'un » corps est fini, parceque nous en » concevons toujours un plus grand. » Ainsi une pensée est terminée par » une autre pensée ; mais un corps » n'est pas terminé par une pensée, ni » une pensée par un corps ».

Qu'entend Spinosa par cette remarque ? *Un corps ne peut pas être terminé par une pensée, ni une pensée par un corps.* Veut-il dire qu'un corps quoi-

que fini dans le genre de corps, parcequ'il peut être terminé par un autre corps, n'eſt pas fini dans le genre de penſée, parcequ'il ne peut pas être terminé par une penſée ; & qu'une penſée, quoique finie dans le genre de penſée, n'eſt pas finie dans le genre de corps, parcequ'elle ne peut pas être terminée par un corps ? Quel langage ! Faut-il donc tant d'efforts pour faire connoître ce que c'eſt qu'une choſe finie ?

D'ailleurs que fait à la limitation d'une choſe qu'elle ſoit ou ne ſoit pas terminée par une autre de même nature ? Quelle néceſſité pour juger ſi un être eſt fini, d'avoir égard à la nature de ce qui eſt hors de lui ? Ne ſuffit-il pas de conſidérer ce qui lui appartient ? Cette obſcurité ſera ſans doute utile au deſſein Spinoſa.

Enfin, un corps n'eſt pas fini, parcequ'on en peut concevoir un plus grand : mais on en peut concevoir un plus grand, parcequ'il eſt fini.

DÉFINITION III.

» J'entends par ſubſtance ce qui » eſt en ſoi, & qui eſt conçu par ſoi-» même, c'eſt-à-dire, ce dont l'idée » n'a, pas beſoin pour être formée, de » l'idée d'une autre choſe ».

Puiſque Spinoſa veut prouver qu'il n'y a qu'une ſeule ſubſtance, il eſt eſſentiel qu'il donne une idée exacte de la choſe qu'il fait ſignifier à ce mot : autrement tout ce qu'il dira de la ſubſtance n'en regardera que le nom, & ne répandra aucun jour ſur la nature de la choſe. Mais ni lui, ni perſonne ne peut remplir cette condition.

Je ne veux que le langage des Philoſophes pour prouver notre ignorance à cet égard. Quand ils diſent : *La ſubſtance eſt ce qui eſt en ſoi*, &c. *Ce qui ſubſiſte par ſoi-même* (1), *ce qui peut être conçu indépendamment de toute autre choſe* (2), *ce qui con-*

(1) C'eſt la définition qu'en donnent les Scholaſtiques.

(2) C'eſt ainſi que Deſcartes la définit :

erve des déterminations essentielles & des attributs constants, pendant que les modes y varient & se succedent (1); ces mots *ce qui* ne paroissent-ils pas se rapporter à un sujet inconnu, *qui est en soi, qui subsiste par soi-même, qui, &c.* Si l'on avoit quelque idée de sa nature, l'indiqueroit on d'une maniere si vague ? Les noms qu'on donne aux modifications qui sont connues, portent avec eux la clarté ; pourquoi n'en seroit-il pas de même de celui qu'on donne à ce sujet, s'il étoit connu comme elles ?

Mais, répliquera M. Wolf, rien n'est plus imaginaire que le sujet que vous voulez donner aux déterminations essentielles ; elles sont elles-mêmes ce qu'il y a de premier dans la

---

Mallebranche s'exprime différemment. *La substance*, dit-il, *est ce à quoi on peut penser sans penser à autre chose.* Toutes ces définitions ressemblent beaucoup à celle de Spinosa.

(1) Cette définition est de M. Wolf. Nous avons vu ailleurs que Leibnitz définit la substance, *ce qui a en soi le principe de ses changements.*

ſubſtance. Trois côtés déterminent tous les attributs du triangle, & ſi l'on vouloit quelque choſe d'antérieur, on le chercheroit inutilement. Les trois côtés ſont donc le ſujet de tout ce qui peut convenir à cette figure. Il en eſt de même de la ſubſtance; il y a en elle une premiere détermination eſſentielle: voilà ſon *ſubſtratum*. Demander quelque choſe d'antérieur, c'eſt viſiblement ſe contredire.

Je réponds premiérement qu'il faut donc changer la définition dont il s'agit, & dire: *la ſubſtance eſt une premiere détermination eſſentielle, qui, &c.* & je doute encore qu'elle devienne meilleure. Je conviens, en ſecond lieu, qu'il y a dans la ſubſtance une premiere détermination eſſentielle; mais c'eſt là un Protée qui prend plaiſir à ſe préſenter à moi ſous mille formes différentes, & qui me défie de le ſaiſir ſous aucune: je m'explique.

On peut dire des figures comme des ſubſtances, qu'elles ſont *ce qui conſerve des déterminations eſſentielles*

& des attributs conſtants, &c. notion ſi vague, que quelqu'un qui n'en auroit point d'autre n'auroit dans le vrai l'idée d'aucune figure. Cette notion varie : ici c'eſt une détermination, là une autre ; & le Protée prend par-tout différentes formes. Néanmoins il ne m'échappe jamais, & je puis toujours ſaiſir la détermination eſſentielle de chaque figure. Mais il eſt ſi ſubtil quand il ſe joue parmi les ſubſtances, qu'il diſparoît toujours au moment que je crois le tenir. Aucun Philoſophe ne le ſauroit fixer, & montrer la détermination eſſentielle d'une ſubſtance quelconque. C'eſt ainſi qu'un homme, qui ne connoîtroit les figures que par la notion vague que j'en viens de donner, ſeroit hors d'état d'indiquer la détermination eſſentielle d'une ſeule.

Mais pourquoi ſortir de la Métaphyſique, & aller prendre dans la Géométrie des exemples d'une nature toute différente ? Que ne nous mene-t-on à cette premiere détermination par des analyſes exactes de la ſub-

ſtance ? Les efforts ſeroient ſuperflus. On ne nous conduira jamais qu'à quelque choſe qu'on ne connoît point, & à quoi on donnera les noms d'*eſſence*, de *détermination eſſentielle*, de *ſupport*, de *ſoutien*, de *ſubſtance*: mais ce n'eſt là que faire des mots.

Nous remarquons dans tout ce qui vient à notre connoiſſance différentes qualités : ces qualités ſe partagent, ſe diſtribuent différemment, ſe réuniſſent en différents points, & forment une multitude d'objets diſtincts: nous leur donnons les noms de *mode*, *modification*, *accident*, *propriété*, *attribut*, *détermination*, *eſſence*, *nature*, ſuivant les rapports ſous leſquels nous les voyons, ou croyons voir. Mais nous ne ſaurions découvrir ce qui leur ſert de baſe. Or ſi par l'idée de la ſubſtance, on entend l'idée de quelques qualités réunies quelque part, nous connoiſſons ce que nous appellons ſubſtance : mais ſi on entend la connoiſſance de ce qui ſert de fondement à la réunion de ces qualités, nous l'ignorons tout à fait.

Cette distinction suffit pour démontrer que ce n'est ici qu'une question de mot ; & si l'on vouloit s'entendre, il n'y auroit plus de dispute. Descartes ne doutoit pas qu'il ne connût la substance ; cependant il avoue son ignorance, quand il prend ce mot dans le sens dans lequel je dis que nous n'en avons pas d'idée (1).

La substance, pour revenir à la définition de Spinosa, ne se conçoit donc pas par elle-même ; elle ne se conçoit même pas, mais on l'imagine pour servir de lien, de soutien

(1) « Parceque nous appercevons, dit-il » (*Rép. aux 4 obj.*), quelques formes ou attributs qui doivent être attachés à quelque » chose pour exister, nous appellons *substance* cette chose à laquelle ils sont attachés. Nous pourrions encore parler de la » substance après l'avoir dépouillée de tous » ses attributs ; mais alors nous détruirions » toute la connoissance que nous en avons, » & nous ne concevrions pas clairement & » distinctement la signification de nos paroles ». Il s'exprime encore de la même maniere dans la 5e Définition de ses Méditations disposées à la maniere des Géometres.

aux qualités que l'on conçoit ; & l'idée vague qu'en donne l'imagination, n'a pu être formée, qu'on n'ait préalablement connu plusieurs autres choses.

Concluons que Spinosa n'a point donné d'idée de la chose qu'il veut faire signifier au mot *substance*. Par conséquent rien n'est plus frivole que les démonstrations qu'il va donner. Ajoutez que l'ambiguité de cette expression scholastique, *en soi*, est toute propre au dessein où est Spinosa, de prouver que la substance est de sa nature indépendante.

DÉFINITION IV.

« J'entends par attribut ce que l'entendement se représente comme » constituant l'essence de la sub» stance ».

Spinosa dit ailleurs (1) qu'il entend par attribut *tout ce qui est conçu par soi & en soi, en sorte que l'idée qu'on*

(1) Lettre 2 des Œuvres Posthumes, p. 397.

en

en a, ne renferme pas l'idée d'une autre chose. L'étendue, ajoute-t-il, *est conçue par elle-même & en elle même, mais non pas le mouvement, car il est conçu dans un autre, & son idée renferme celle de l'étendue.*

Voilà donc la substance & l'attribut qui ne sont qu'une même chose. Spinosa en convient, & dit (1) qu'il ne distingue ce dernier que par rapport à l'entendement qui attribue une certaine nature à la substance.

Le mot *essence* signifie sans doute encore la même chose que celui de *substance*; si ce n'est par rapport à l'entendement qui considere l'essence comme quelque chose, sans quoi la substance ne peut exister ni être conçue (2).

Les signes des Géometres ont non seulement différentes significations par rapport à l'entendement, mais encore par rapport aux choses : c'est pourquoi tout ce qu'ils démontrent

(1) Let. 27, page 463.
(2) II. Part. Def. 2, p. 40.

de leurs signes, se trouve démontré des objets mêmes, supposé qu'ils existent. Rien ne seroit plus frivole que leurs démonstrations, si leurs termes n'avoient différents sens que par rapport à l'entendement. Que Spinosa invente pour une même chose autant de noms qu'il lui plaira, il ne prouvera rien; ou il montrera seulement quelle seroit la nature des êtres, si elle étoit telle qu'il l'imagine: ce qui doit peu intéresser son lecteur.

Rien ne fait mieux connoître la foiblesse de l'esprit, que les efforts qu'il fait pour franchir les bornes qui lui sont prescrites. Quoiqu'on n'ait aucune idée de ce qu'on nomme *substance*, on a imaginé le mot *essence* pour signifier ce qui constitue *la substance*; & afin qu'on ne soupçonne pas ce terme d'être lui-même vide de sens, on a encore imaginé celui d'*attribut* pour signifier ce qui constitue l'essence. Enfin lorsqu'on peut se passer de ces distinctions, on convient que la substance, l'essence & l'attribut ne sont qu'une même chose. C'

ainſi qu'un labyrinthe de mots ſert à cacher l'ignorance profonde des Métaphyſiciens.

Si, comme je crois l'avoir prouvé, nous ne connoiſſons point la ſubſtance, & ſi, comme en convient Spinoſa, la ſubſtance, l'eſſence & l'attribut ne ſont dans le vrai qu'une même choſe; ce Philoſophe n'a pas plus d'idée de l'attribut & de l'eſſence, que de la ſubſtance même.

On peut remarquer que les autres Philoſophes diſtinguent l'attribut de l'eſſence. Ils le définiſſent, *ce qui découle néceſſairement de l'eſſence.*

DÉFINITION V.

« J'entends par mode, les affections d'une ſubſtance, ou ce qui eſt dans un autre par lequel il eſt conçu ».

Nous ſommes ſi éloignés de concevoir les modes par un autre, que nous n'avons point d'idée du ſujet qui leur ſert de ſoutien, & par lequel, ſelon cette définition, on les devroit concevoir. Au contraire, nous n'imaginons

le ſujet qu'après avoir conçu les modes. Le mouvement, pour apporter un exemple de Spinoſa (1), eſt conçu dans l'étendue, mais il n'eſt pas conçu par elle ; car ſa notion renferme quelque choſe de plus que celle de l'étendue.

Ou l'on ſe forme l'idée d'un mode par l'impreſſion qu'on reçoit des objets, ou par les abſtractions qu'on fait en réfléchiſſant ſur ces impreſſions. Dans l'un & l'autre cas il eſt évident que le mode eſt connu indépendamment de l'idée de ſon ſujet. Proprement les ſubſtances ne nous affectent que par leurs modes, elles ne viennent à notre connoiſſance que par eux. Il eſt donc bien ridicule de ſuppoſer que le mode ne ſoit conçu que par la ſubſtance.

Si Spinoſa a défini le mode, *ce qui eſt conçu par un autre*, ce n'eſt pas qu'il ait réfléchi à la nature de la choſe ; c'eſt qu'il a voulu oppoſer le mode

(1) Voyez ce qui vient d'être remarqué ſur la définition précédente.

à la substance qu'il avoit définie *ce qui est conçu par soi-même*. Or en opposant l'un à l'autre, il suppose tacitement que la substance existe par sa propre nature. Pourquoi en effet le mode est-il dans un autre par lequel il est conçu? C'est parcequ'il en dépend. Donc la substance étant en elle-même, ne dépend que d'elle; c'est-à-dire qu'elle est, selon Spinosa, indépendante, nécessaire, &c. Quand on suppose dans les définions ce qu'on se propose de prouver, il n'est pas bien difficile de faire des démonstrations.

DÉFINITION VI.

« J'entends par Dieu un être absolument infini, c'est-à-dire, une » substance qui renferme une infinité » d'attributs, dont chacun exprime » une essence éternelle & infinie.

EXPLICATION.

» Je dis absolument infini, & non » pas en son genre : car on peut nier

» une infinité d'attributs de tout ce » qui n'eſt infini qu'en ſon genre. Mais » quand une choſe eſt abſolument in- » finie, tout ce qui exprime une eſ- » ſence appartient à la ſienne, & on » n'en peut rien nier ».

Spinoſa eſt bien heureux de manier avec tant de facilité les idées de l'infini. J'avoue que j'ai de la peine à le ſuivre, & que quand il parle d'un attribut qui exprime une eſſence éternelle & infinie, je ne trouve dans le mot *exprime*, qu'un terme figuré qui ne préſente rien d'exact.

Quant à l'idée qu'il prétend avoir de l'infini, c'eſt une erreur qui eſt commune à beaucoup d'autres Philoſophes. Il ſeroit trop long de la détruire; je remarquerai ſeulement que Spinoſa prend bien ſes précautions pour pouvoir conclure de ſa définition tout ce qui lui ſera avantageux; car, ſelon ſa définition, Dieu n'eſt abſolument infini, que parcequ'on n'en peut rien nier, & qu'on en peut tout affirmer.

DÉFINITION VII.

„ Une choſe eſt appellée libre quand » elle exiſte par la ſeule néceſſité de « ſa nature, & qu'elle n'eſt détermi- » née à agir que par elle-même : mais » elle eſt néceſſaire, ou plutôt con- » trainte, quand elle eſt déterminée » par une autre à exiſter & à agir d'une » maniere certaine & déterminée «.

Les définitions de mots ſont, dit-on, arbitraires; mais il faut ajouter pour condition, qu'on n'en abuſera pas. On verra bientôt que Spinoſa a en vue de prouver que tout eſt néceſſaire.

DÉFINITION VIII.

» Par l'éternité, j'entends l'exiſten- » ce même, en tant que l'on conçoit » qu'elle ſuit néceſſairement de la » ſeule définition d'une choſe éter- » nelle «.

Cette définition eſt ſinguliere. Ne diroit-on pas qu'une choſe éternelle eſt mieux connue que l'éternité? Voici

l'explication que l'Auteur ajoute : elle ne répand pas un grand jour sur la définition.

EXPLICATION.

» Car une telle existence est con-
» çue, ainsi que l'essence de la chose,
» comme une éternelle vérité. C'est
» pourquoi elle ne peut être expliquée
» ni par la durée ni par le temps, quoi-
» que l'on conçoive que la durée ne
» renferme ni commencement ni fin«.

Voilà les définitions de la premiere partie de l'Ethique de Spinosa. Bien loin d'être aussi exactes que la géométrie le demande, on voit que ce n'est qu'un jargon accrédité chez les Scholastiques.

ARTICLE II.

Des Axiomes de la premiere partie de l'Ethique de Spinoſa.

AXIOME PREMIER.

» Tout ce qui eſt, eſt en ſoi ou » dans un autre «.

L'ambiguité de cet axiome fait craindre qu'on ne confonde les modes, qu'on dit être dans un autre, avec tout ce qui eſt dépendant ; & la ſubſtance, qu'on dit être en elle-même, avec ce qui eſt indépendant. Alors il ne ſeroit pas difficile de prouver que les êtres finis ne ſont que les modes d'une ſeule ſubſtance néceſſaire.

Par le langage de Spinoſa cet axiome s'applique naturellement aux choſes telles qu'on les ſuppoſe dans la nature ; pour le rendre plus exact, il faudroit s'exprimer de façon qu'on ne pût l'entendre que de la maniere dont nous concevons les choſes. Si l'on ne prend cette précaution, on courra

risque de substituer ses propres imagi nations à la place de la nature. C'est ce dont Spinosa ne cherche point à se garantir. Je dirois donc : *tout ce que nous concevons, nous nous le représentons en soi ou dans un autre*, c'est-à-dire, *comme sujet, ou qualité d'un sujet*. Mais pour lors l'usage de cet axiome seroit très borné, car nous ne le pourrions raisonnablement appliquer qu'aux choses que nous connoissons. Ainsi il deviendroit inutile au dessein de Spinosa.

AXIOME II.

» Ce qui ne peut être conçu par un » autre, doit être conçu par soi-mê- » me «.

Cela seroit vrai, s'il n'y avoit pas des choses que nous ne concevons ni par elles-mêmes ni par d'autres.

Autant que je le puis comprendre, une chose est conçue par elle-même quand on en a l'idée immédiatement; & elle l'est par une autre, quand l'idée en est renfermée dans celle d'une

autre que l'on connoît. Or de ce que l'idée d'une choſe ne ſe trouve dans aucune des idées qu'on a déja, il ne s'enſuit pas qu'on doive l'avoir immédiatement; on peut ne la point avoir du tout.

Ou Spinoſa prend le mot de *concevoir* par rapport à nous, auquel cas il a tort de ne pas remarquer qu'il y a des choſes que nous ne concevons pas, c'eſt-à-dire, dont nous ne ſaurions nous former l'idée: ou il prend ce mot par rapport à une intelligence qui embraſſe tout, & qui voit toutes choſes telles qu'elles ſont; auquel cas ce ſecond axiome eſt vrai: mais ce n'eſt pas à Spinoſa à en faire l'application.

Il y a deux langages qu'on devroit ſoigneuſement diſtinguer; l'un s'applique aux choſes, & ce ſeroit celui de l'Intelligence ſuprême; l'autre ne s'applique qu'à la maniere dont nous les concevons, & c'eſt le ſeul dont nous devrions nous ſervir. Mais Spinoſa les confond toujours. C'eſt une obſervation qu'il faudroit ſouvent ré-

péter : ce ſera aſſez de l'avoir fait à l'occaſion de cet axiome.

AXIOME III.

» Soit donnée une cauſe déterminée, l'effet ſuit néceſſairement ; & » au contraire ſi elle n'eſt pas donnée, il eſt impoſſible que l'effet » ſuive «.

Cauſe & *effet* ſont des termes relatifs, & la vérité de cet axiome dépend de la maniere dont on les rapporte. Si par le mot de *cauſe* on entend un principe qui actuellement agit & produit, il ſe rapportera conſéquemment à un effet actuellement exiſtant. Alors il ſera vrai qu'une cauſe déterminée étant donnée, l'effet ſuivra néceſſairement. Mais ſi par ce mot on entend ſeulement un principe qui a la puiſſance d'agir & de produire, il ne ſe rapportera qu'à un effet poſſible ; & quoique la cauſe ſoit donnée, l'effet ne ſuivra pas néceſſairement.

AXIOME IV.

» La connoiſſance de l'effet dé-
» pend de la connoiſſance de ſa cau-
» ſe, & la renferme «.

Si Spinoſa veut dire qu'on ne ſauroit connoître une choſe comme effet, qu'on ne connoiſſe qu'elle a une cauſe, l'axiome eſt vrai, parceque le mot *effet* ſe rapporte néceſſairement à celui de *cauſe*. En ce cas la connoiſſance de l'effet ne ſuppoſe qu'une connoiſſance vague d'une cauſe quelconque. Mais ſi ce Philoſophe veut dire qu'on ne peut pas avoir l'idée d'un effet qu'on n'ait l'idée de ſa cauſe particuliere, en ſorte que l'idée de l'effet renferme l'idée de ſa vraie cauſe, rien n'eſt plus faux. Combien d'effets que nous connoiſſons, & dont nous ignorons les vraies cauſes!

Si la connoiſſance de l'effet dépend de la connoiſſance de ſa cauſe, l'effet ne peut être connu par lui même. Par conſéquent il le ſera par un autre. Il

ne ſera donc pas une ſubſtance, il ne ſera qu'un mode. Cet axiome ſuppoſe donc ce qui eſt en queſtion, & on voit combien ſon ambiguité eſt utile au deſſein de Spinoſa.

AXIOME V.

» Des choſes qui n'ont rien de
» commun entre elles, ne peuvent
» pas être compriſes l'une par l'autre,
» ou l'idée de l'une ne renferme pas
» l'idée de l'autre «.

Cet axiome eſt faux en ce qu'il ſuppoſe que des êtres qui ont quelque choſe de commun peuvent être compris l'un par l'autre, ou que la notion de l'un renferme celle de l'autre. Les idées que nous nous formons d'une choſe par ce qu'elle a de commun avec d'autres, ne ſont que des idées partielles qui nous la repréſentent d'une maniere vague, générale & par conſéquent fort imparfaite. Telle eſt, par exemple, l'idée d'animal : elle ne ſe forme que de la portion qui eſt

commune à la notion de l'homme & à celle de tout ce qui a vie & sentiment.

Si des êtres ont quelque chose de commun, on peut donc concevoir en partie l'un par l'autre, ou la notion de l'un renferme en partie celle de l'autre. Elle renferme ce qu'il y a de commun entre eux, mais elle ne contient pas les qualités qui y mettent de la différence. Spinosa ne suppose que la notion de l'un doit renfermer sans restriction la notion de l'autre; qu'afin de pouvoir prouver qu'il ne peut pas y avoir plusieurs substances; car s'il y en avoit plusieurs, elles seroient constituées substances par quelque chose de commun. Elles seroient donc par ce cinquieme axiome conçues l'une par l'autre. Or cela est absurde par la troisieme définition. Il ne peut donc y avoir qu'une substance. C'est ainsi que Spinosa accommode toujours ses définitions & ses axiomes à la these qu'il a dessein de prouver.

AXIOME VI.

» Une idée vraie doit convenir avec » ſon objet «.

Quand les Cartéſiens ont dit, nous pouvons affirmer d'une choſe tout ce qui eſt renfermé dans l'idée claire & diſtincte que nous en avons, c'eſt qu'ils ont ſuppoſé que ces ſortes d'idées ſont vraies ou conformes aux objets auxquels on les rapporte. Ainſi ce que j'ai remarqué à l'occaſion de leur principe, peut s'appliquer à ce ſixieme axiome. J'y renvoie.

Spinoſa, formé par la lecture des ouvrages de Deſcartes, ne connoiſſoit ni l'origine ni la génération des idées; on en peut juger par la maniere dont il les définit.

» J'entends par idée, dit-il (1), le » *concept* que forme l'eſprit, comme » étant une choſe penſante. Je l'ap- » pelle *concept*, & non perception, » parceque le mot de *perception* pa- » roît indiquer que l'eſprit patit, au

(1) II. Part. déf. 3.

» lieu que celui de *concept* exprime » l'action de l'esprit «.

Mais comment cette idée produite par l'action de l'esprit, peut-elle être vraie ou conforme à un objet, & à quel signe peut-on s'en assurer ? C'est à quoi Spinosa n'a pas de réponse. Il se contente de supposer qu'il y a des idées vraies, & il croit sans doute que ce sont les siennes.

Il est aisé à l'imagination de se faire des idées, il lui est aussi facile de persuader qu'elles sont vraies. On conclura donc, avec l'axiome de Spinosa, qu'elles sont conformes à l'objet auquel on les rapporte ; & en ne raisonnant que sur des notions imaginaires, on croira approfondir jusqu'à la nature même des choses. Voilà ce qui est arrivé à ce Philosophe.

AXIOME VII.

» L'essence d'une chose ne renferme pas l'existence, lorsque cette » chose peut être conçue comme non » existante «.

On sera sans doute étonné de me voir rejetter des axiomes généralement reçus. Mais il n'appartenoit qu'à des êtres aussi bornés que nous, d'imaginer leur maniere de concevoir comme la mesure de l'essence des choses. C'est le même préjugé qui a fait la vogue de cet axiome & du précédent. Dès que nous croyons pouvoir affirmer d'un objet tout ce que contiennent les idées que nous nous en sommes faites, il est naturel que nous lui refusions tout ce qu'elles ne renferment pas.

Si on passe cet axiome, on pourroit avec autant de raison accorder ceux-ci.

L'essence d'une chose ne renferme pas l'intelligence, lorsque cette chose peut être conçue comme non intelligente : l'essence d'une chose ne renferme pas la liberté, lorsque cette chose peut être conçue comme non libre.

En ce cas Spinosa diroit : je conçois que Dieu pourroit être sans intelligence & sans liberté ; donc son essence

ne renferme ni l'une ni l'autre. Mais quelle intelligence êtes-vous donc vous-même, dirois-je à un pareil Philosophe, pour vouloir que les choses ne soient que comme vous les concevez ? En vérité si cette maniere de raisonner n'étoit pas aussi généralement adoptée, je serois honteux de la combattre.

Tels sont les matériaux avec lesquels Spinosa va disposer toutes les prétendues démonstrations de sa premiere partie : huit définitions de mot & sept axiomes peu exacts & fort équivoques. Il est assez curieux de voir comment il passera de là à quelque connoissance réelle sur la nature des choses. J'ai peine à croire que ses démonstrations renferment rien de plus que des mots. Suivons-le, & examinons de près tous les pas qu'il va faire. La chose sera d'autant plus aisée, que nous avons déja trouvé dans ses définitions & dans ses axiomes la supposition de tout ce qu'il veut prouver.

ARTICLE III.

Des propoſitions que Spinoſa entreprend de démontrer dans la premiere partie de ſon Ethique.

Si je n'avois d'autre deſſein que de réfuter Spinoſa, il ſeroit inutile de continuer la traduction de ſon Ouvrage. On voit aſſez que des principes auſſi frivoles ne ſauroient mener à de véritables connoiſſances. Mais comme je veux donner un exemple de ſyſtêmes abſtraits, & que je n'en ſais point où la méthode que je blâme ſoit ſuivie avec plus de ſoin que dans celui de ce Philoſophe, il eſt néceſſaire de traduire juſqu'à ce que chacun puiſſe s'en former une idée.

PREMIERE PROPOSITION.

» La ſubſtance eſt de nature anté-
» rieure à ſes affections «.

DÉMONSTRATION.

» Cela paroît par les définitions III » & V «.

C'eſt-à-dire que ce qu'il appelle ſubſtance, ſoit qu'il y ait dans la nature quelque choſe de ſemblable, ou non, eſt, ſelon la façon dont il le conçoit, antérieur de nature à ce qu'il appelle *affections*. Car il faut remarquer que cette propoſition & ſa démonſtration ne peuvent être appliquées qu'aux mots *ſubſtance* & *affections*, puiſque Spinoſa n'a pas encore prouvé qu'il y ait nulle part des êtres auxquels les définitions de la ſubſtance & des modes puiſſent appartenir.

Quand on s'eſt fait l'idée du ſujet de la ſubſtance de la maniere que j'ai indiquée, on réaliſe cette idée toute vague qu'elle eſt, & auſſi-tôt on conçoit ce ſujet comme exiſtant avant les modes qui viennent ſucceſſivement s'y réunir. On remarque enſuite ce rapport, & on dit : *le ſujet eſt antérieur à ſes modes, il faut qu'une choſe*

soit avant d'être telle, &c. Cela signifie qu'après les abstractions violentes qu'on a réalisées, on conçoit le sujet comme étant avant les modes, qu'une chose est avant d'être telle. Propositions bien frivoles, & qui ne méritent d'être si fort répétées par les Philosophes, que parcequ'il ne leur faut souvent que des mots. En effet qu'importe de savoir le rapport qu'il y a entre des abstractions réalisées? Qu'on abandonne cette méthode ridicule, & on verra bientôt qu'une chose ne peut être, qu'elle ne soit telle; & qu'une chose ne peut exister, qu'elle n'ait des affections, &c.

Mais cette maniere de raisonner est si généralement adoptée, que Spinosa a raison de s'en servir avec toute la confiance d'un homme qui ne soupçonne pas qu'on puisse rien trouver à reprendre dans ses raisonnements. On voit par là & par tout ce qui a déja été dit, que son système n'emprunte souvent le peu de force qu'il paroît avoir que de la foiblesse de ses adversaires.

PROPOSITION II.

» Deux ſubſtances qui ont des attributs différents n'ont rien de commun entre elles «.

DÉMONSTRATION.

» Cela eſt encore prouvé par la troiſieme définition : car chaque ſubſtance doit être en elle-même & conçue par elle-même, ou la notion de l'une ne renferme pas celle l'autre «.

Spinoſa ſuppoſe ici, comme dans le cinquieme axiome, que de deux êtres qui ont quelque choſe de commun, la notion de l'un renferme celle de l'autre ; elle ne la renferme cependant qu'en partie. Ainſi de ce que la notion de la ſubſtance, par la troiſieme définition, ne renferme pas la notion d'une autre choſe, il ne s'enſuit pas que deux ſubſtances n'ont rien de

commun, il s'enſuit ſeulement que tout n'eſt pas commun entre elles.

Pour l'exactitude de la conſéquence que tire Spinoſa, il auroit fallu définir la ſubſtance, *ce dont l'idée ne renferme rien de ce qui appartient à la notion d'une autre choſe.* Il paroît même que c'eſt là le ſens que ce Philoſophe donne à ſa définition. Par ce moyen il lui eſt aiſé de prouver qu'il n'y a qu'une ſubſtance; car s'il y en avoit pluſieurs, ce ne ſeroit qu'autant qu'on les rapporteroit à un même genre. Elles auroient donc quelque choſe de commun.

Il faut répéter ici la remarque que nous avons faite ſur la propoſition précédente. Rien ne prouve encore qu'il y ait hors de nous quelque choſe de conforme à la définition de la ſubſtance, par conſéquent cette définition ne peut ſervir à démontrer ce qui eſt commun, ou ce qui n'eſt pas commun à deux ſubſtances, & la démonſtration ne roule que ſur des mots.

La

La notion de la ſubſtance, telle que nous l'avons, eſt l'idée de quelques propriétés & modes que nous ſavons appartenir à un ſujet dont la nature nous eſt inconnue. En ce ſens la notion d'une ſubſtance peut renfermer celle d'une autre ſubſtance, parceque nous pouvons nous repréſenter les propriétés & les modes de l'une par les propriétés & les modes de l'autre. Quoique, par exemple, l'eſſence de l'or nous ſoit inconnue, nous pouvons nous repréſenter les propriétés d'une particule d'or par les propriétés d'une autre particule dont nous avons fait l'analyſe. Spinoſa ne ſuppoſe qu'on ne peut pas ſe repréſenter une ſubſtance par une autre, que parcequ'il ſe fait de la ſubſtance une idée abſtraite, qui n'a de réalité que dans ſon imagination. C'eſt là le principal vice de ſes raiſonnements.

PROPOSITION III.

» De deux choſes, l'une ne peut

» pas être cauſe de l'autre, s'il n'y a
» rien de commun entre elles «.

DÉMONSTRATION.

» S'il n'y a rien de commun entre
» elles, donc (Axiome V) elles ne
» peuvent être conçues l'une par l'au-
» tre. Donc (Axiome IV) l'une ne
» peut être cauſe de l'autre «.

Cette démonſtration ſuppoſe, par le quatrieme axiome, que la connoiſſance d'un effet renferme la connoiſſance de ſa cauſe, comme la connoiſſance du mouvement renferme celle de l'étendue. Cela eſt faux : la démonſtration eſt donc également fauſſe.

PROPOSITION IV.

» Si deux choſes ou davantage ſont
» diſtinctes, ou elles le ſont par la
» diverſité des attributs des ſubſtan-
» ces, ou par la diverſité des affec-
» tions des ſubſtances «.

DÉMONSTRATION.

» Tout ce qui eſt, eſt en ſoi ou » dans un autre (Axiome I), c'eſt-à- » dire, (Définition III & V) que » hors de l'entendement il n'y a que » des ſubſtances & leurs affections. Il » n'y a donc hors de l'entendement » que les ſubſtances, ou, ce qui revient » au même (Axiome IV), que leurs » attributs & leurs affections, par où » pluſieurs choſes puiſſent être diſtin- » guées «.

Enfin Spinoſa commence à ſuppo- ſer que ſes définitions de mot ſont devenues des définitions de choſe. *Il y a*, dit-il, *hors de l'entendement, ur la III & V définition, que des ſub- ances & leurs affections.* Cela eſt rai, ſi ſes définitions expliquent les hoſes telles qu'elles ſont en elles- nêmes : mais ſi elles ne renferment ue certaines idées qu'il lui a plu attacher à certains ſons, par quelle ègle s'imagine-t-il pouvoir par elles

juger de la nature même des êtres ? Il lui est libre de faire toutes les abstractions qu'il veut ; la difficulté, c'est de passer de là à la nature des choses. Pour peu qu'on l'observe dans ce passage, on remarquera facilement le foible de son système.

PROPOSITION V.

» Il ne peut pas y avoir dans la na» ture deux substances ou davantag» d'une même nature ou d'un mêm» attribut «.

DÉMONSTRATION.

» S'il y en avoit plusieurs, elles s» roient distinguées par la diversi» des attributs ou par la diversi» des affections. (Prop. précéd.) » elles ne l'étoient que par la dive» sité des attributs, il n'y en auro» donc qu'une du même attribu» Mais veut-on qu'elles le soient p» la diversité des affections ? En

» cas comme la ſubſtance eſt de na-
» ture antérieure à ſes affections
» (Prop. I), les affections miſes à
» part, & la ſubſtance conſidérée en
» elle-même, c'eſt-à dire (Défin. III
» & VI), conſidérée comme elle doit
» l'être, on ne pourra pas concevoir
» une ſubſtance diſtincte d'une autre,
» c'eſt à dire (Propoſ. précéd.) qu'il
» ne pourra pas y en avoir pluſieurs,
» il n'y en aura qu'une ſeule ».

Je remarque premiérement que non ſeulement des ſubſtances pourroient être diſtinguées par la diverſité des attributs ou par la diverſité des affections, mais peut-être numériquement; c'eſt-à-dire qu'il pourroit peut-être y avoir des ſubſtances qui euſſent les mêmes attributs & les mêmes affections, & qui cependant ſeroient diſtinctes, parcequ'elles ſeroient nombre. C'eſt du moins le ſentiment des Cartéſiens; un diſciple de Deſcartes ne devoit pas oublier de le réfuter.

Je conviens, en ſecond lieu, que ſi des ſubſtances n'étoient diſtinguées

que par la diverſité des attributs, il n'y en auroit qu'une du même attribut : mais je dis que par la premiere propoſition Spinoſa n'a pas prouvé que la ſubſtance eſt en effet antérieure à ſes affections : il montre ſeulement qu'il la conçoit antérieure à ſes affections. Or cela ne le met pas en droit de l'en dépouiller, & de conclure que pluſieurs ſubſtances d'un même attribut ne pourroient pas être diſtinguées par la diverſité des affections.

Enfin je remarque qu'il eſt inutile de rechercher s'il peut y avoir pluſieurs ſubſtances de même nature, tant que Spinoſa n'a pas fait voir qu'il exiſte quelque choſe à quoi il peut appliquer le nom de *ſubſtance* au ſens qu'il lui donne.

Il ſuffit de ne point faire attention à ce que les ſubſtances ont de particulier, & de ne conſidérer que ce qui paroît leur être commun, pour ſe faire de la ſubſtance une idée abſtraite : il ſuffit enſuite de réaliſer cette abſtraction, pour conclure qu'il n'y a qu'une ſubſtance. On n'a donc que

faire de toutes les prétendues démonstrations de Spinosa, on peut à moins de frais faire un système comme le sien : car plus on le lira, plus on se convaincra que ses raisonnements n'aboutissent qu'à réaliser une abstraction.

PROPOSITION VI.

« Une substance ne peut pas être » produite par une autre substance ».

DÉMONSTRATION.

« Il ne peut pas y avoir dans la nature deux substances de même attribut (Propos. précéd.), c'est-à-dire » (Prop. II) qui aient quelque chose » de commun entre elles. Par conséquent (Prop. III) l'une ne peut » pas être cause de l'autre, ou l'une » ne peut pas produire l'autre ».

C'est-à-dire qu'une substance, au sens de Spinosa, ne peut pas être produite par une autre. En effet, quand on s'est fait de la substance l'idée la plus abstraite qu'il soit possible, on

n'en peut plus voir qu'une ; & on ne ſauroit diſtinguer quelque choſe qui produiſe, & quelque choſe qui ſoit produit. Mais ce n'eſt là qu'un effet de notre maniere de concevoir, & on n'en ſauroit rien conclure, quand il s'agit des ſubſtances telles qu'elles ſont en elles-mêmes, & hors de notre entendement. Ce qui a été dit ſur les Propoſitions II, III, V, fait voir combien cette démonſtration eſt peu ſolide.

COROLLAIRE.

« Il ſuit de là qu'il n'y a rien qui » puiſſe produire une ſubſtance ; car » il n'y a dans la nature que ſubſtances » & affections de ſubſtances (Ax. I, & » Déf. III & V). Or une ſubſtance ne » peut pas être produite par une ſub- » ſtance (Prop. précéd.). Donc, &c.

» Cette propoſition ſe prouve en- » core par l'abſurdité de ſa contradic- » toire : car ſi une ſubſtance pouvoit » être produite par quelque cauſe, ſa » connoiſſance devroit dépendre de

» sa cause (Ax. IV). Donc (Déf. III) » elle ne seroit pas une substance ».

Ce corollaire n'est pas plus solide que la proposition d'où il est tiré. Voyez ce qui a été dit sur les définitions & sur les axiomes qui lui servent de fondement.

PROPOSITION VII.

« Il est de la nature de la substance » d'exister ».

DÉMONSTRATION.

« La substance ne peut être pro- » duite par aucune cause. (Cor. de la » prop. précéd.) Elle est donc cause » d'elle-même ; c'est-à-dire (Déf. I) » que son essence renferme l'existen- » ce, ou qu'il est de sa nature d'exis- » ter ».

Nous avons remarqué que pinosa ne devoit donner le titre de cause de soi-même qu'à une chose dont il connoîtroit assez parfaitement la nature,

pour y voir l'existence renfermée. Cependant il le donne à une abstraction, qui n'a de réalité que dans son imagination. Cette démonstration est aussi frivole que le corollaire d'où elle dépend.

PROPOSITION VIII.

« Toute substance est nécessairement infinie ».

DÉMONSTRATION.

« Il n'y a qu'une substance d'un même attribut (Prop. V) ; il est de sa nature d'exister (Prop. VII). Il sera donc de sa nature d'être finie ou infinie. Mais non pas finie : car (Défin. II) elle devroit être terminée par une autre de même nature, & qui devroit également exister nécessairement (Prop. VII) : ainsi il y auroit deux substances de même attribut, ce qui est absurde (Prop. V). Elle est donc infinie ».

On voit ici pourquoi Spinosa s'est expliqué d'une façon si particuliere dans sa seconde définition : c'est que pour refuser à tout ce qui est fini la dénomination de substance, il falloit entendre par une chose finie celle qui est terminée par une autre de même nature. Je me trompe fort, ou la plupart des définitions & des axiomes de Spinosa n'ont été faits qu'après les démonstrations.

Je me lasse de remarquer que toutes ces démonstrations ne répondent qu'au mot *substance*. On diroit qu'il n'y a rien de plus connu qu'un être conforme à la définition que Spinosa donne de ce terme.

Premier Scholie.

« Puisque le fini emporte avec soi » quelque négation, & que l'infini » renferme l'affirmation absolue de » l'existence de quelque nature, il » suffit de la septieme proposition » pour prouver que toute substance » est infinie ».

Je ne sais si l'on peut comprendre quelque chose à la définition qu'on donne ici de l'infini. Mais le dessein de Spinosa est de prouver que la substance étant infinie, elle est tout ce qui est ; en sorte qu'il n'existe rien qui ne lui appartienne comme attribut, ou comme modification.

Second Scholie.

« Je ne doute point que tous ceux » qui jugent confusément des choses, » & qui ne sont pas accoutumés à les » connoître par leurs premieres causes, n'aient de la peine à concevoir » la démonstration de la septieme proposition, parcequ'ils ne distinguent » pas entre les modifications des substances & les substances mêmes, & » qu'ils ne savent pas comment les » choses sont produites. De là il arrive qu'ils imaginent que les substances ont un commencement, parcequ'ils voient que les choses naturelles en ont un : car ceux qui ignorent les véritables causes, confondent tout ».

Spinosa a bonne grace de reprocher aux autres qu'ils jugent confusément des choses, & qu'ils ne les connoissent pas par leurs premieres causes. Faut-il qu'il s'aveugle au point de s'imaginer que quelques définitions de mot, & quelques mauvais axiomes doivent lui découvrir les vrais ressorts de la nature ?

Remarquez que connoître les choses par leurs premieres causes, à la maniere de Spinosa, c'est les expliquer par des notions abstraites. Les absurdités où tombe ce Philosophe sont une nouvelle preuve des abus de cette méthode.

« Ils ne trouvent pas plus de répu-
» gnance à faire parler les arbres que
» hommes. Il n'en coute rien à leur
» imagination pour leur représenter
» des hommes formés avec des pier-
» res comme par voie de génération,
» & pour changer une forme quelcon-
» que en une forme quelconque. De
» même ceux qui confondent la na-
» ture divine & la nature humaine,
» attribuent facilement à Dieu les in-

» clinations des hommes, ſur-tout » quand ils ignorent comment les in- » clinations naiſſent dans notre ame.

Quel rapport tout ce verbiage peut-il avoir avec la ſeptieme propoſition ?

« Mais ſi les hommes réfléchiſſoient » ſur la nature de la ſubſtance, ils ne » douteroient en aucune maniere de » la vérité de la ſeptieme propoſition. » Bien au contraire il la regarderoient » comme un axiome, & la mettroient » au nombre des notions communes. » Car par ſubſtance ils entendroient » ce qui eſt en ſoi, & qui eſt conçu » par ſoi-même, c'eſt-à-dire, ce dont » la connoiſſance n'a pas beſoin de la » connoiſſance d'une autre choſe ; & » par modification ils entendroient ce » qui eſt dans un autre, & ce dont l'i- » dée eſt formée par l'idée de la choſe » dans laquelle il ſubſiſte ».

Spinoſa ſuppoſe ici bien clairement que ſa définition de la ſubſtance en explique au vrai la nature. Il a également tort d'avancer que la notion d'une modification eſt formée par l'idée de la choſe où elle ſubſiſte,

puiſque nous avons des idées des modifications, ſans en avoir de leur ſujet.

« Cela fait que nous pouvons avoir » de vraies idées des modifications qui » n'exiſtent pas ; parceque, quoiqu'elles n'exiſtent pas actuellement hors » de l'entendement, leur eſſence eſt » tellement renfermée dans une autre » choſe, qu'elles peuvent être compriſes par cette choſe même ».

Rien n'eſt plus faux encore un coup. Nous ne ſaurions tirer d'une idée que nous n'avons pas, c'eſt-à-dire, de celle de la ſubſtance, l'idée d'aucune modification. Toutes nos connoiſſances viennent des ſens ; or nos ſens ne pénetrent point juſqu'à la ſubſtance des choſes, ils n'en ſaiſiſſent que les qualités. Si on croit qu'il il y ait des modifications dont la connoiſſance ſoit due à celle de leur ſujet, qu'on eſſaie d'en donner un ſeul exemple, & on reconnoîtra bientôt ſon erreur. Tel eſt l'aveuglement des Philoſophes, quand ils ſe contentent de notions vagues : à peine ont-ils imaginé

la ſubſtance pour ſervir de ſujet aux modifications, qu'ils croient la voir en elle-même, & n'avoir même que par elle l'idée des modifications qui l'ont fait connoître.

« Mais la vérité des ſubſtances hors » de l'entendement n'eſt point ailleurs que dans les ſubſtances, puiſqu'elles ſont conçues par elles-mêmes. Ainſi, ſi quelqu'un diſoit » qu'il a une idée claire & diſtincte, » c'eſt-à-dire une vraie idée de la » ſubſtance, & qu'il doute cependant » ſi une telle ſubſtance exiſte; ce ſeroit la même choſe que s'il diſoit » qu'il a une idée vraie, & qu'il ne » ſait pourtant ſi elle eſt fauſſe, comme il eſt évident à quiconque y veut » faire attention. Ou s'il ſuppoſoit » qu'une ſubſtance eſt créée, ce ſeroit » ſuppoſer qu'une idée fauſſe eſt devenue vraie; ce qui eſt la choſe du » monde la plus abſurde. Il faut donc » convenir que l'exiſtence de la ſubſtance, ainſi que ſon eſſence, eſt » une vérité éternelle ».

Tout cela ſeroit vrai, ſi la défini-

tion que Spinosa donne de la substance étoit la véritable idée de la chose.

» Nous pouvons encore conclure » d'une autre maniere qu'il n'y a » qu'une substance de même nature ; » ce que je crois à propos de faire » ici. Mais pour procéder avec ordre, il faut remarquer :

» 1°. Que la véritable définition » d'une chose ne renferme & n'exprime rien autre que sa nature, d'où » il suit :

» 2°. Qu'elle ne renferme & n'exprime pas un certain nombre d'individus, puisqu'elle n'exprime que » la nature de la chose. Par exemple, » la définition du triangle n'exprime » que la simple nature du triangle, » elle n'en marque pas un certain » nombre.

» 3°. Qu'il y a nécessairement pour » toute chose qui existe une cause de » son existence.

» 4°. Que cette cause doit être contenue dans la nature & la définition » de la chose existante (parcequ'il est » de sa nature d'exister) : ou elle doit

» être hors de la choſe qui exiſte.
» Cela poſé, il s'enſuit que s'il y a
» un certain nombre d'individus dans
» la nature, il doit néceſſairement y
» avoir une cauſe pourquoi ils exiſ-
» tent, & pourquoi ils exiſtent en
» tel nombre, en ſorte qu'il n'y en ait
» ni plus ni moins. Par exemple, s'il
» y avoit au monde 20 hommes &
» pas davantage, (pour plus de clar-
» té, je ſuppoſe qu'ils exiſtent enſem-
» ble, & qu'il n'y en a point eu avant
» eux) ce ne ſeroit pas aſſez pour qui
» voudroit en rendre raiſon, de mon-
» trer en général la cauſe de la na-
» ture humaine : il faudroit encore
» faire voir pourquoi il n'y en a ni
» plus ni moins ; car il doit y avoir
» une cauſe de chacun en particulier
(note 3). Mais cette cauſe (notes 2
» & 3) ne peut pas ſe trouver dans
» la nature humaine ; car la vérita-
» ble définition de l'homme ne ren-
» ferme pas le nombre vingt. Il faut
» donc (note 4) qu'elle ſoit néceſ-
» ſairement hors de chaque homme
» Par conſéquent on doit conclure

» qu'une choſe ſuppoſe néceſſaire-
» ment une cauſe externe de ſon exiſ-
» tence, lorſqu'elle eſt de telle nature
» qu'il peut y en avoir pluſieurs indi-
» vidus. Mais comme l'exiſtence (par
» ce qui a été démontré dans ce
» ſcholie) appartient à la nature de
» la ſubſtance, ſa définition doit ren-
» fermer une exiſtence néceſſaire, &
» par conſéquent on doit conclure
» ſon exiſtence de ſa ſeule définition.
» Mais l'exiſtence de pluſieurs ſub-
» ſtances ne peut pas ſuivre de la dé-
» finition de la ſubſtance (notes 2 &
» 3) : il ſuit donc néceſſairement de
» la définition de la ſubſtance, qu'il
» n'y a qu'une ſubſtance d'une même
» nature «.

Falloit-il tant de diſcours pour conclure d'une définition arbitraire l'exiſtence d'une chimere ? Tout ce raiſonnement porte à faux, parcequ'il ſuppoſe dans la premiere note, que nous connoiſſons aſſez bien la nature des choſes pour la renfermer & l'exprimer dans leurs définitions : ſuppoſition qui ne peut ſe ſoutenir que par des

Philoſophes qui s'entêtent pour des mots.

PROPOSITION IX.

» Plus une choſe a de réalité ou d'être, plus elle a d'attributs «.

DÉMONSTRATION.

» Cela eſt démontré par la quatrième définition «.

Quand on avance une propoſition, il faudroit, avant d'en chercher la preuve, lui donner un ſens clair & déterminé : prouver une propoſition qui n'a point de ſens, ou ne rien prouver, c'eſt la même choſe. Or nous n'avons aucune idée de ce qui eſt ſignifié par les mots *réalité*, *être*, *attribut ;* je parle des attributs qui conſtituent l'eſſence, parceque c'eſt d'eux qu'il s'agit. (Voyez la définition IV). Attribut ſignifie-t-il quelque choſe de différent de la réalité ? En ce cas que ſera-t-il donc, & pourquoi y auroit-il d'autant plus d'attributs qu'il

y auroit plus de réalité ? Si au contraire l'attribut, ou ce qui constitue l'essence, est la même chose que la réalité, cette proposition est tout-à-fait frivole; c'est dire que plus une chose a de réalité, plus elle a de réalité. Une pareille proposition méritoit bien d'être prouvée par une définition de mot. Voyez ce que j'ai dit sur la quatrieme définition.

PROPOSITION X.

» Chaque attribut d'une substance » doit être conçu par lui-même «.

DÉMONSTRATION.

» L'attribut est ce que l'entende- » ment apperçoit comme constituant » l'essence de la substance (Défini- » tion IV); ainsi (Définition III) il » doit être conçu par lui même «.

Voyez ce qui a été dit sur les définitions qui servent de preuve à cette prétendue démonstration.

Scholie.

» Il paroît par là que quoique l'on » conçoive deux attributs comme réel- » lement distingués, c'est-à-dire que » l'on conçoive l'un sans le secours de » l'autre, nous n'en pouvons cepen- » dant pas conclure qu'ils constituent » deux substances différentes «.

Pour moi j'en jugerois tout autrement. La substance est ce qui est conçu par soi-même (Défin. III). L'attribut, par cette derniere proposition, est aussi conçu par lui-même. Donc s'il y a deux attributs, il y a deux substances.

» Car il est de la nature de la sub- » stance que chacun de ses attributs » soit conçu par lui-même, puisque » tous les attributs qu'elle a ont tou- » jours été conjointement en elle, & » que l'un n'a pas pu produire l'autre, » mais chacun exprime la réalité ou » l'être de la substance. Bien loin donc » qu'il soit absurde de donner plu-

» sieurs attributs à une substance, il
» n'y a rien au contraire de plus clair
» que chaque être doit être conçu sous
» quelque attribut ; & que plus il a
» de réalité ou d'être, plus il a d'at-
» tributs qui expriment la nécessité,
» l'éternité & l'infinité. Par consé-
» quent il est encore fort clair qu'un
» être absolument infini doit nécessai-
» rement être défini (comme nous l'a-
» vons fait dans la VI Définition),
» celui qui a une infinité d'attributs,
» dont chacun exprime une essence
» éternelle & infinie «.

Les mots *nature*, *substance*, *attribut*, *être*, *réalité*, *exprime*, *éternité*, *infinité*, peuvent-ils, après le peu de soin qu'a pris Spinosa pour en déterminer le sens, rendre un discours aussi clair qu'il le dit ?

» Que si quelqu'un demande à quel
» signe on pourra reconnoître la diffé-
» rence des substances, il n'a qu'à lire
» les propositions suivantes. On y dé-
» montre que *dans la nature* il n'y a
» qu'une seule & unique substance,
» qui est absolument infinie. C'est

» pourquoi on chercheroit ce ſigne
» vainement «.

Souvenons-nous bien de ces mots, *dans la nature*, & nous verrons ſi l'on tiendra ce qu'ils promettent.

PROPOSITION XI.

» Dieu, ou une ſubſtance qui con-
» tient une infinité d'attributs, dont
» chacun exprime une eſſence éter-
» nelle & infinie, exiſte néceſſaire-
» ment «.

PREMIERE DÉMONSTRATION.

» Si vous le niez, concevez, s'il
» ſe peut, que Dieu n'exiſte pas. Donc
» (Axiome VII) ſon eſſence ne ren-
» ferme pas l'exiſtence. Or (Propoſi-
» tion VII) cela eſt abſurde. Donc
» Dieu exiſte néceſſairement «.

Les raiſonnements de Spinoſa ſont ſi peu heureux, qu'on ne ſauroit convenir avec lui, même quand il paroît ſe rapprocher de la vérité. Comment peut-il me propoſer de concevoir que Dieu

Dieu existe ou n'existe pas, si dans tout son système il ne m'a pas encore appris à concevoir les idées, non de ces mots, mais de ces choses, *substance, infinité, attribut, essence, Dieu?* D'ailleurs si je concevois que Dieu n'existe pas, il s'ensuivroit que je me ferois fait des idées fort extraordinaires; mais on ne pourroit pas conclure que Dieu n'existe pas en effet, ou que son essence ne renferme pas l'existence. Enfin, quand la septieme proposition auroit été bien démontrée, elle ne prouveroit pas qu'il fût absurde que l'essence d'une substance qui contiendroit une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle & infinie, ne renfermât pas l'existence; elle prouveroit tout-au-plus qu'il est de la nature de la substance d'exister. (Voyez la septieme proposition). Or il me semble qu'il y a quelque différence entre dire qu'il est de la nature de la substance d'exister, & dire qu'il est de la nature d'une substance, qui contient une infinité d'attributs, dont chacun exprime une

essence éternelle & infinie, d'exister. Il est évident que Spinosa donne ici plus d'étendue à la septieme proposition qu'elle n'en avoit. Il lui reste encore à prouver que cette même substance, qui, par la septieme proposition, existe de sa nature, contient une infinité d'attributs, dont chacun exprime son essence éternelle & infinie, ce qu'il n'entrepend nulle part.

DÉMONSTRATION II.

„ On doit autant assigner la raison „ ou la cause pourquoi une chose „ existe, que pourquoi elle n'existe „ pas : par exemple, si un triangle „ existe, il en faut donner la raison ; „ de même, s'il n'existe pas, il en faut „ dire la cause. Cette cause doit être „ dans la nature de la chose, ou au de- „ hors : par exemple, la nature d'un „ cercle quarré indique la raison pour- „ quoi il n'existe pas ; c'est qu'il y a „ contradiction. Il suit aussi de la na- „ ture de la substance pourquoi elle „ existe, c'est qu'elle renferme l'exis

» tence (Proposition VII). Pour
» la raison de l'existence ou de la
» non-existence d'un cercle & d'un
» triangle, elle ne vient pas de leur
» nature, mais de l'ordre de la na-
» ture universelle des corps; car c'est
» une suite de cet ordre, ou que le
» triangle existe déja nécessairement,
» ou qu'il soit impossible qu'il existe;
» ces choses sont claires par elles-mê-
» mes. De là il suit qu'une chose existe
» nécessairement, quand aucune cau-
» se, aucune raison n'en empêche l'e-
» xistence. C'est pourquoi, s'il n'y a
» aucune raison, aucune cause qui
» empêche Dieu d'exister, il faut ab-
» solument conclure qu'il existe né-
» cessairement. Mais s'il y avoit une
» telle raison, une telle cause, elle
» seroit dans la nature de Dieu ou au
» dehors. Si elle étoit au dehors, elle
» seroit dans une substance d'une na-
» ture différente; car si elle étoit
» dans une substance de même nature,
» ce seroit convenir qu'il y a un Dieu.
» Mais une substance qui seroit d'une

» nature différente, ne pourroit avoir
» rien de commun avec Dieu. (Prop.
» II). Par conséquent elle ne pour-
» roit ni lui donner l'existence, ni l'en
» priver.

» Puisqu'il ne peut y avoir hors de
» la nature divine aucune cause qui
» empêche l'existence de Dieu, il fau-
» droit, s'il n'existoit pas, qu'il y en
» eût une raison dans sa nature même;
» en sorte qu'il y eût contradiction
» qu'une pareille nature existât. Or il
» est absurde d'assurer cela d'un être
» absolument infini & tout parfait
» Donc il n'y a point de cause, soi
» en Dieu, soit hors de lui, qui en
» empêche l'existence. Il existe don
» nécessairement ».

On doit autant assigner la raison o la cause pourquoi une chose existe, qu pourquoi elle n'existe pas : est-ce dire que, quelque idée qu'un homm se forme, on doive dire pourquoi i existeroit ou il n'existeroit pas quel que chose qui y fût conforme ? Cel seroit-il bien raisonnable, & doit-o se mettre en peine de prouver qu'i

n'y a dans la nature rien de semblable aux idées extravagantes que se font quelquefois les hommes ? D'ailleurs, outre plusieurs défauts qui sont dans cette démonstration une suite de celles qui la précedent, on suppose que nous connoissons les causes ou les raisons de l'existence & de la non existence des choses : je laisse à penser si cela est vrai.

DÉMONSTRATION III.

» Pouvoir ne pas exister est impuis-
» sance, au contraire pouvoir exister
» est puissance, comme il est évident
» par soi-même. Or s'il n'existoit né-
» cessairement que des êtres finis, ces
» êtres seroient plus puissants que
» l'être absolument infini ; ce qui est
» absurde, comme il est encore évi-
» dent par soi-même. Donc ou rien
» n'existe, ou un être absolument in-
» fini existe nécessairement. Or nous,
» nous existons en nous, ou dans un
» être qui existe nécessairement.
» (Ax. I, & Prop. VII). Donc l'être

» abſolument infini, ou Dieu, exiſte » néceſſairement ».

Cette démonſtration eſt tournée d'une maniere bien ſinguliere & bien abſtraite. Que quelqu'un nie l'exiſtence de Dieu, la lui prouvera-t-on en lui diſant que ſi Dieu n'exiſtoit pas, ce ſeroit par impuiſſance ?

Scholie.

„ J'ai voulu dans cette derniere dé„ monſtration prouver l'exiſtence de „ Dieu *a poſteriori*, afin qu'on en ſai„ ſiſſe plus aiſément le preuve. Ce n'eſt „ pas qu'elle ne ſuive *a priori* du „ même fondement. Car pouvoir exiſ„ ter étant une puiſſance, il ſuit que „ plus la nature d'une choſe a de réa„ lité, plus elle a par elle-même de „ force pour exiſter. Or un être abſo„ lument infini, ou Dieu, a par lui„ même une puiſſance infinie pour „ exiſter, par conſéquent il exiſte né„ ceſſairement „.

Il y auroit contradiction qu'une choſe qu'on ſuppoſe abſolument infi-

nie, & qui, par conséquent, renferme l'existence, n'existât pas. Spinosa devroit démontrer qu'il y a dans la nature un objet qui répond à l'idée qu'il se fait de Dieu. Autrement ses démonstrations, vraies tout au plus par rapport à sa façon de concevoir, ne prouveront rien pour la chose même.

Quand il dit Dieu infini, il abuse de ce terme pour en conclure qu'il n'existe rien qui ne soit un attribut ou une modification de Dieu.

Ce Philosophe continue, & dit que ceux qui sont accoutumés à considérer les choses produites par des causes externes, & qui jugent qu'elles peuvent difficilement exister lorsqu'ils conçoivent que plusieurs réalités leur appartiennent, auront peut-être de la peine à suivre sa démonstration. A quoi il répond qu'à la vérité ces choses doivent leur existence & toutes leurs perfections à la vertu de leur cause : mais il ajoute qu'il n'est pas question d'elles, & qu'il ne parle que des substances qui ne peuvent

point être produites, & finit par ces mots :

„ Une ſubſtance ne doit à aucune „ cauſe externe rien de ce qu'elle a de „ perfection : c'eſt pourquoi ſon exiſ- „ tence doit ſuivre de ſa ſeule na- „ ture, & elle n'eſt pas diſtincte de „ ſon eſſence. La perfection n'empê- „ che pas l'exiſtence d'une choſe, elle „ la confirme : c'eſt l'imperfection „ qui y eſt contraire. Il n'y a donc „ rien dont l'exiſtence ſoit plus cer- „ taine que celle d'un être abſolu- „ ment infini ou parfait, c'eſt-à-dire „ que celle de Dieu. Puiſque ſon eſ- „ ſence exclut toute imperfection, & „ qu'elle renferme une perfection „ abſolue, elle leve tous les doutes „ qu'on pourroit avoir ſur ſon exiſ- „ tence, & nous donne une certi- „ tude parfaite. C'eſt ce qui ſera, je „ penſe, évident à quiconque y fera „ une médiocre attention „.

Il eſt bien plus évident que cette eſſence dont parle Spinoſa n'eſt qu'idéale ; & par conſéquent l'exiſtence qu'il en infere n'eſt qu'idéale également.

PROPOSITION XII.

„ On ne peut concevoir dans la
„ ſubſtance aucun attribut d'où il
„ ſuive qu'elle ſoit diviſible.

DÉMONSTRATION.

„ Ou les parties conſerveroient
„ après la diviſion la nature de la
„ ſubſtance, ou non. Si on ſuppoſe le
„ premier, chaque partie (Prop. VIII)
„ ſera infinie, cauſe de ſoi-même
„ (Prop. VI), & (Prop. V) elle aura
„ un attribut différent. Ainſi d'une
„ ſeule ſubſtance il pourra s'en faire
„ pluſieurs; ce qui (Prop. VI) eſt
„ abſurde.

„ Ajoutez que les parties (Prop II)
„ n'auroient rien de commun avec
„ leur tout, & que le tout (Déf. IV
„ & Prop. X) pourroit exiſter & être
„ conçu ſans ſes parties; ce que tout
„ le monde reconnoîtra abſurde.

„ Si au contraire les parties ne

„ conſervoient pas la nature de la ſub-
„ ſtance, la ſubſtance perdroit donc
„ ſa nature, & ceſſeroit d'être, dès
„ qu'elle ſeroit diviſée en parties
„ égales; ce qui ſeroit abſurde. (Prop-
„ poſition VII) „.

Plus on avance, plus Spinoſa eſt aiſé à réfuter, parceque les vices de ſes raiſonnements ſe multiplient, à proportion que ſes dernieres preuves ſuppoſent un plus grand nombre de propoſitions. Cette démonſtration a non ſeulement tous les défauts des Propoſitions II, V, VI, VII, VIII, X, mais encore tous ceux des autres d'où celles-ci dépendent. Je renvoie à ce que j'ai dit.

PROPOSITION XIII.

„ Une ſubſtance abſolument infi-
„ nie eſt indiviſible „.

DÉMONSTRATION.

„ Si elle étoit diviſible, les parties
„ conſerveroient après la diviſion la

„ nature d'une ſubſtance abſolument „ infinie, ou non. Si on ſuppoſe le „ premier, il y aura pluſieurs ſub- „ ſtances de même nature ; ce qui „ (Prop. V) eſt abſurde. Si on ſuppoſe „ le ſecond, par la même raiſon que „ ci-deſſus, la ſubſtance abſolument „ infinie ceſſera d'être ; ce qui „ (Prop. XI) eſt encore abſurde „.

On voit que cette démonſtration peche comme la précédente.

COROLLAIRE.

„ Il ſuit de là que nulle ſubſtance, „ & par conſéquent nulle ſubſtance „ corporelle, en tant que ſubſtance, „ n'eſt diviſible „.

Scholie.

„ De cela ſeul qu'il eſt de la nature „ de la ſubſtance d'être conçue infi- „ nie, il ſuit qu'elle eſt indiviſible. „ Car par une partie de ſubſtance on „ ne pourroit entendre qu'une ſub- „ ſtance finie ; ainſi (Prop. VIII) ce

„ ſeroit tomber dans une contradic-
„ tion „.

Spinoſa convient donc que la ſubſtance corporelle eſt diviſible, mais il nie qu'elle le ſoit en tant que ſubſtance. Ce ſera donc en tant que mode : auſſi dira-t-il bientôt que la ſubſtance corporelle n'eſt qu'une affection des attributs de Dieu.

PROPOSITION XIV.

„ Il ne peut y avoir, & on ne
„ peut concevoir d'autre ſubſtance
„ que Dieu „.

DÉMONSTRATION.

„ Dès que Dieu eſt un être abſo-
„ lument infini, dont on ne peut nier
„ aucun des attributs qui expriment
„ l'eſſence de la ſubſtance (Déf. VI),
„ & qu'il exiſte néceſſairement
„ (Prop. XI); s'il y avoit quelque
„ ſubſtance diſtincte de Dieu, il fau-
„ droit l'expliquer par quelque attri-
„ but de Dieu. Dès-lors il y auroit

„ deux ſubſtances de même attribut, „ ce qui (Prop V) eſt abſurde. Donc „ il n'y a pas d'autre ſubſtance que „ Dieu, & par conſéquent, on n'en „ ſauroit concevoir d'autre : car celle „ qui ſeroit conçue le devroit être „ comme exiſtante. Or, par la pre- „ miere partie de cette démonſtra- „ tion, cela eſt abſurde : donc il ne „ peut y avoir, & on ne peut conce- „ voir d'autre ſubſtance que Dieu ».

Je me répéterois trop, ſi je voulois faire voir tous les défauts de cette démonſtration : je renvoie à ce que j'ai dit.

COROLLAIRE I.

„ De là il ſuit clairement, 1°. „ qu'il n'y a qu'un Dieu, c'eſt-à-dire, „ (Prop. VI) qu'il n'y a *dans la na-* „ *ture* qu'une ſeule ſubſtance, & „ qu'elle eſt abſolument infinie, „ comme nous l'avons fait entendre „ dans le Scholie de la dixieme Pro- „ poſition „.

Remarquez que la démonſtration n'eſt appuyée que ſur une définition de mot, & jugez ſi on étoit autoriſé à employer dans le corollaire cette expreſſion, *dans la nature.*

COROLLAIRE II.

„Il ſuit en ſecond lieu de cette „ démonſtration que la choſe éten- „ due & la choſe penſante ſont des at- „ tributs de Dieu, ou (Axiome I) „ des affections de ſes attributs „.

Il n'y a perſonne qui ne puiſſe ſe former une idée abſtraite de la ſubſtance & réaliſer cette idée, en ſuppoſant qu'elle répond à un objet qui exiſte en effet dans la nature. Cela fait, on ne pourra plus ſe repréſenter les êtres finis comme autant de ſubſtances. Car l'idée abſtraite de la ſubſtance une fois réaliſée, on ſe repréſentera la ſubſtance par-tout la même, par-tout immuable, néceſſaire; & quelque variété qu'on ſuppoſe dans les êtres finis, on ne les concevra plus comme faiſant multitude:

on les imaginera comme une seule & même substance qui se modifie différemment. Voilà ce qui est arrivé à Spinosa.

Les plus anciens Philosophes ont aussi avancé qu'il n'y a qu'une seule substance. Mais par la maniere dont les Stoïciens s'expliquent, il paroît que cette substance n'est une qu'improprement, & qu'elle est dans le vrai un composé, un amas de substances. Ils ne la disoient une, que parcequ'ils la considéroient sous l'idée abstraite de tout, & comme étant la collection de tout ce qui existe, où même ils n'ont jamais trop cherché à déterminer ce qui en constitue l'unité. Spinosa voulant se mettre à à l'abri de ce reproche, l'a fait une à force d'abstraction. Mais si la substance des Stoïciens est trop composée pour être une, la sienne est trop abstraite pour être quelque chose.

PROPOSITION XV.

„ Tout ce qui eſt, eſt en Dieu, & „ rien ne peut exiſter, ni être conçu „ ſans Dieu „.

DÉMONSTRATION.

„ Il n'y a pas d'autre ſubſtance que „ Dieu, on n'en ſauroit concevoir „ d'autre (Prop. XIV); c'eſt-à-dire „ (Déf. III) qu'il eſt la ſeule choſe „ qui ſoit en elle-même, & qui ſe „ conçoive par elle-même. Mais les „ modes (Déf. V) ne peuvent exiſter „ ni être conçus ſans la ſubſtance. Ils „ ne peuvent donc exiſter que dans la „ nature divine, & ne peuvent être „ conçus que par elle. Or tout ce qui „ eſt, eſt ſubſtance ou mode (Ax. I). „ Donc, &c. „

Les créatures ne ſont donc plus que des modes de la ſubſtance divine, comme Spinoſa le dira plus bas : imagination trop extravagante & trop mal prouvée pour nous y arrêter.

Remarquez toujours que les démonstrations de Spinosa prouvent certains rapports entre des mots auxquels il a attaché des idées abstraites : mais on n'en peut rien conclure pour les choses telles qu'elles sont dans la nature.

Scholie.

Dans ce scholie, Spinosa répond à quelques objections qu'il se fait faire par ceux qui ne conçoivent pas que la substance étendue soit un attribut de Dieu, & que la matiere appartienne à la nature divine : mais comme il ne donne à ses réponses d'autre fondement que les propositions que nous avons déja réfutées, je crois pouvoir me dispenser de traduire ce morceau.

PROPOSITION XVI.

„ Une infinité de choses, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini, doit suivre en une infinité de façons de la nécessité de la nature divine „.

DÉMONSTRATION.

» Cette proposition doit être man
» feste à tout le monde, pourvu qu'
» fasse attention que dès que l'ente
» dement apperçoit la définition d'
» ne chose quelconque, il en co
» clut plusieurs propriétés, qui en
» fet suivent nécessairement de la d
» finition de cette chose ou de son
» sence ; & on en conclut d'auta
» plus de propriétés, que la *définiti*
» de la chose exprime plus de réali
» c'est-à-dire que son *essence* renf
» me plus de réalité. Or puisque l'
» sence divine a une infinité abso
» d'attributs (Déf. VI), dont chac
» en son genre exprime une esse
» infinie, il doit suivre de la néces
» de sa nature, une infinité de cho
» en une infinité de façons, c'est
» dire, toutes les choses qui peuv
» tomber sous un entendement
» fini ».

Voilà une définition (la sixiem
qui est bien féconde. J'ai eu raison
remarquer la précaution avec laque

pinoſa l'a faite. Il ſuppoſe viſible-ment dans cette démonſtration, que définition & l'eſſence ne ſont u'une même choſe. Cependant la ſi-eme définition ne prouve pas, quoi u'il en diſe, que la nature divine *t une infinité d'attributs*, dont cha-n en ſon genre exprime une eſſence finie; elle nous apprend ſeulement qu'il entend par le mot de *Dieu*.

PREMIER COROLLAIRE.

„ De là il ſuit 1°. que Dieu eſt cauſe efficiente de tout ce que peut apper-cevoir un entendement infini „.

COROLLAIRE II.

„ 2°. Que Dieu eſt cauſe par lui-même & non par accident „.

COROLLAIRE III.

„ 3°. Qu'il eſt abſolument la pre-miere cauſe „.

Spinoſa n'a point défini ces mots,

cauſe efficiente, cauſe par ſoi-même cauſe par accident, cauſe premiere. I auroit cependant été d'autant plu obligé de le faire, qu'il paroît par l ſuite leur donner un ſens bien diffé rent de celui qu'ils ont communé ment.

PROPOSITION XVII.

„ Dieu agit par les ſeules loix d „ ſa nature, & il n'y a aucun être qu „ le puiſſe contraindre „.

DÉMONSTRATION.

„ Nous venons de démontrer (Pro „ XVI) qu'une infinité de choſes ſui „ vent de la ſeule néceſſité de la n „ ture divine, ou ce qui eſt la mêm „ choſe, des ſeules loix de cette n „ ture ; & nous avons démontr „ (Prop. XV) que rien ne peut exi „ ter ni être conçu ſans Dieu, ma „ que tout eſt en Dieu. Il ne peu „ donc rien y avoir hors de lui qu „ le détermine ou qui le force à agi

, Par conséquent Dieu agit par les , seules loix de sa nature, & il n'y , a aucun être qui le puisse contrain- , dre „.

COROLLAIRE I.

„Il suit 1°. qu'il n'y a aucune cause, , si l'on excepte la perfection de la na- , ture divine, qui, soit intrinséque- , ment, soit extrinséquement, porte , Dieu à agir „.

COROLLAIRE II.

„ 2°. Que Dieu seul est une cause , libre. En effet, il n'y a que lui qui „ existe par la seule nécessité de sa „ nature (Prop. XI, & Corol. de la „ Propos. XIV), & qui agisse par „ la seule nécessité de sa nature „ (Prop. précéd.) Par conséquent, „ (Déf. VII) il est la seule cause „ libre „.

C'est là ce que tout autre appelleroit une cause nécessaire.

Scholie.

Spinoſa répond par ſes principes à quelques objections qu'il ſe fait. Pour abréger ce chapitre déja trop long, je ne traduirai point ce ſcholie. Je remarquerai ſeulement que pour expliquer comment toutes choſes ſuivent de la nature divine, il dit qu'elles en ſuivent par une néceſſité pareille à celle par laquelle il ſuit de toute éternité, & ſuivra éternellement de la nature du triangle, que ſes trois angles ſont égaux à deux droits. Cela étant, je ne ſais plus ce que c'eſt qu'être cauſe; car je ne ſache pas qu'on ſe ſoit jamais aviſé de dire que la nature du triangle fût *cauſe efficiente par ſoi-même & premiere* de l'égalité des trois angles du triangle à deux droits. Je ne ſais pas non plus ce que c'eſt, dans le langage de Spinoſa, qu'agir par rapport à Dieu, parceque je ne vois pas que la nature du triangle agiſſe pour produire l'égalité de ſes trois angles à deux droits.

Si donc tout ſuit de la nature di-
ine par la même néceſſité que l'é-
alité des trois angles d'un triangle
deux droits ſuit de la nature du
riangle, j'en infere une évidente con-
radiction : c'eſt que dans la nature
out ſe fait ſans qu'il y ait d'action.
Mais il n'eſt pas néceſſaire de preſſer
i fort Spinoſa.

PROPOSITION XVIII.

„ Dieu eſt cauſe immanente de
, tout, & il n'en eſt pas une cauſe
, paſſagere „.

DÉMONSTRATION.

„ Tout ce qui eſt, eſt en Dieu, &
, doit être conçu par Dieu (Prop.
, XV); ce qui eſt la premiere partie.
, Il n'y a point de ſubſtance hors de
„ Dieu (Prop. XIV), c'eſt-à-dire,
„ de choſes qui hors de Dieu ſoient
„ en elles-mêmes (Déf. III), ce qui eſt

„ la seconde partie : donc Dieu est „ cause, &c.

Quoi que Spinosa veuille dire par les mots de *cause immanente* & de *cause passagere* qu'il n'a pas définis, on connoît le peu de solidité des propositions sur lesquelles il s'appuie.

PROPOSITION XIX.

„ Dieu, ou tout les attributs de „ Dieu sont éternels „.

DÉMONSTRATION.

„ Dieu est une substance (Déf. VI) „ qui (Prop. XI) existe nécessaire„ment, c'est-à-dire (Prop. VII), à „ la nature de laquelle il appartient „ d'exister, *ou, ce qui est la même „ chose, de la définition de laquelle „ suit l'existence.* Dieu (Prop. VIII) „ est donc éternel.

„ Il faut entendre par les attributs „ de Dieu ce qui (Déf. IV) exprime „ l'essence

„ l'eſſence de la ſubſtance divine,
„ c'eſt-à-dire, ce qui appartient à la
„ ſubſtance : c'eſt, dis-je, cela même
„ que les attributs doivent renfermer.
„ Or l'éternité appartient à la nature
„ de la ſubſtance. (Prop. VII.) Donc
„ chaque attribut doit renfermer l'é-
„ ternité : donc ils ſont tous éter-
„ nels „.

Cette propoſition bien expliquée eſt certainement vraie ; mais il paroît par tout ce que j'ai dit qu'elle eſt ici fort mal prouvée.

Scholie.

» Cette propoſition paroît auſſi fort clairement par la maniere dont j'ai démontré l'exiſtence de Dieu (Propoſition XI) ; car la démonſtration que j'en ai donnée fait voir que l'exiſtence de Dieu eſt, comme ſon eſſence, une éternelle vérité. D'ailleurs (Propoſition XIX *des principes de Deſcartes*) j'ai encore démontré d'une autre façon l'exiſtence de Dieu. Il n'eſt pas néceſſaire de répéter ici cette démonſtration «.

PROPOSITION XX.

» L'existence & l'essence de Dieu » ne sont qu'une même chose «.

DÉMONSTRATION.

» Dieu, par la proposition précé- » dente, est éternel, & ses attributs » le sont également, c'est-à-dire, » (Définition VIII) chacun de ses » attributs exprime l'existence. Donc » les mêmes attributs, qui (Défini- » tion IV) expliquent l'essence éter- » nelle de Dieu, expliquent aussi son » existence éternelle; c'est-à-dire que » ce qui constitue l'essence de Dieu » constitue aussi son existence : donc » son essence & son existence, &c.

Voilà bien des mots souvent répétés, & dont je doute qu'on puisse faire des idées claires & déterminées. Quand je passerai sur de pareilles démonstrations sans rien dire, c'est que je renvoie à ce que j'aurai remarqué sur les propositions qui leur servent

de fondement. On peut s'appercevoir que je ne releve pas tous les défauts des dernieres démonstrations ; mais les critiques qui ont précédé peuvent les faire découvrir.

COROLLAIRE I.

» Donc l'existence de Dieu est une » vérité éternelle comme son essence «.

COROLLAIRE II.

» Dieu ou tous ses attributs sont » immuables. Car s'ils changeoient » quant à l'existence, ils changeroient » aussi (Proposition précédente) quant » à l'essence ; c'est-à-dire, comme il » est évident, qu'ils deviendroient » faux, de vrais qu'ils sont, ce qui est » absurde «.

PROPOSITION XXI.

» Tout ce qui suit de l'absolue na- » ture de quelque attribut de Dieu, a » dû toujours exister, & être toujours

» infini ; ou il eſt, par cet attribut d'où
» il ſuit, éternel & infini «.

DÉMONSTRATION.

» Concevez, s'il eſt poſſible, que
» dans un attribut de Dieu quelque
» choſe de fini, & qui ait une exiſ-
» tence ou une durée déterminée, ſui-
» ve de ſa nature abſolue. Prenons
» pour exemple l'idée de Dieu dans
» la penſée. La penſée, dès qu'on la
» conçoit comme attribut de Dieu,
» eſt néceſſairement (Prop. XI) infinie
» de ſa nature. Mais en tant qu'elle
» renferme l'idée de Dieu, on la ſup-
» poſe finie. Or (Définition II) on ne
» la peut concevoir finie, ſi elle n'eſt
» terminée par la penſée ; mais elle
» ne peut être terminée par la penſée,
» en tant que la penſée conſtitue l'idée
» de Dieu ; car alors la penſée eſt ſup-
» poſée finie. C'eſt donc par la penſée,
» en tant qu'elle ne conſtitue pas l'i-
» dée de Dieu, & qui cependant (Pro-
» poſition XI) doit exiſter néceſſaire-
» ment. Il y a donc une penſée qui ne
» conſtitue pas l'idée de Dieu. Par
» conſéquent l'idée de Dieu ne ſuit

» pas néceſſairement de la nature de
» cette penſée, en tant que cette pen-
» ſée eſt abſolue : car on conçoit cette
» penſée comme conſtituant & ne
» conſtituant pas l'idée de Dieu ; ce
» qui eſt contre l'hypotheſe. C'eſt
» pourquoi ſi l'idée de Dieu dans la
» penſée, ou quelque autre choſe (le
» choix de l'exemple eſt indifférent,
» parceque la démonſtration eſt uni-
» verſelle) dans un attribut de Dieu
» ſuit de la néceſſité de la nature ab-
» ſolue de cet attribut, cette idée ou
» cette autre choſe doit néceſſaire-
» ment être infinie : ce qui étoit la
» premiere partie «.

» Ce qui ſuit néceſſairement de la
» nature de quelque attribut ne peut
» pas avoir une durée déterminée. Si
» vous le niez, ſuppoſons qu'une choſe
» qui ſuit de la néceſſité de la nature
» de quelque attribut de Dieu, ſoit
» dans quelque attribut de Dieu, par
» exemple, l'idée de Dieu dans la
» penſée, & ſuppoſons qu'elle n'ait
» pas toujours exiſté, ou qu'elle doive
» ceſſer d'exiſter. Puiſque nous ſup-

» posons que la pensée est un attribut
» de Dieu, elle doit exister nécessai-
» rement & immuablement (Propo-
» sition XI & Corollaire II de la Pro-
» position XX). Ainsi la pensée devra
» exister au-delà de la durée de l'idée
» de Dieu, elle existera sans cette
» idée; (car nous supposons que cette
» idée n'a pas toujours été ou qu'elle
» ne sera pas toujours): or cela est
» contre l'hypothese; car nous sup-
» posons que la pensée étant donnée,
» l'idée en suit nécessairement. Donc
» l'idée de Dieu dans la pensée, ou
» une chose quelconque qui suit né-
» cessairement de la nature absolue de
» quelque attribut de Dieu, ne peut
» pas avoir une durée déterminée;
» mais elle doit par cet attribut être
» éternelle, ce qui étoit la seconde
» partie. Notez qu'il en faut dire au-
» tant de quelque chose que ce puisse
» être, qui dans un attribut de Dieu
» suive nécessairement de la nature
» absolue de Dieu «.

Cette façon de raisonner est si singuliere, que je ne concevrois pas com-

ment elle peut tomber dans l'esprit, si je ne savois combien on s'aveugle quand on a une fois adopté un système. Si c'est là raisonner sur des idées claires, j'y suis fort trompé. Pour moi, je ne puis suivre Spinosa dans ses suppositions. *L'idée de Dieu dans la pensée, la pensée tantôt finie, tantôt infinie, qui constitue ou ne constitue pas l'idée de Dieu*, sont des choses trop abstraites, ou plutôt ce sont des mots où j'avoue que je ne comprends rien, & où j'ai peine à croire qu'on puisse comprendre quelque chose. Spinosa auroit dû apporter un exemple qui eût donné plus de prise à sa démonstration.

PROPOSITION XXII.

» Tout ce qui suit de quelque attribut de Dieu, en tant que modifié par une modification nécessaire & infinie, doit aussi être nécessaire & infini «.

DÉMONSTRATION.

» Elle se fait comme la précé-
» dente «.

Elle est donc encore inintelligible.

PROPOSITION XXIII.

» Tout mode qui est nécessaire &
» infini, a dû nécessairement suivre
» de la nature absolue de quelque
» attribut de Dieu, ou de quelque
» attribut modifié d'une modifica-
» tion nécessaire & infinie «.

DÉMONSTRATION.

» Un mode est ce qui est dans un
» autre, par quoi il doit être conçu
» (Définition V), c'est-à-dire (Pro-
» position XV) dans Dieu seul, &
» ne peut être conçu que par Dieu
» seul. Si l'on conçoit donc qu'un
» mode est infini & existe nécessai-
» rement, il faut que ce soit par quel-
» que attribut de Dieu, en tant que

» l'on conçoit que cet attribut ex-
» prime l'infinité & la néceſſité d'e-
» xiſter, ou ce qui eſt la même choſe
» (Définition VIII), l'éternité, c'eſt-
» à-dire, (Définition VI & Propoſi-
» tion XIX) en tant qu'on le conſi-
» dere abſolument. Un mode qui eſt
» néceſſaire & infini, a donc dû ſui-
» vre de la nature abſolue de quelque
» attribut de Dieu ; ce qui ſe fait ou
» immédiatement (Propoſ. XXI),
» ou par le moyen de quelque modi-
» fication qui ſuit de la nature abſo-
» lue de l'attribut, c'eſt à-dire (Pro-
» poſition précédente) qui ſoit né-
» ceſſaire & infinie «.

Je demande ce que c'eſt qu'un mode qui ſuit néceſſairement de la nature abſolue d'un attribut de Dieu, ſoit immédiatement, ſoit par le moyen d'une modification qui modifie l'attribut. Spinoſa ne l'explique nulle part, & n'en rapporte aucun exemple. Il n'eſt donc pas poſſible de deviner quelle vérité renferme cette prétendue démonſtration.

PROPOSITION XXIV.

» L'essence des choses que Dieu a » produites ne renferme pas l'exis- » tence «.

DÉMONSTRATION.

„ Cela paroît par la premiere dé- „ finition ; car une chose est cause „ d'elle-même & existe par la seule „ nécessité de sa nature, quand sa „ nature (considérée en elle-même) „ renferme l'existence «.

COROLLAIRE.

„ De là il suit que Dieu est non „ seulement la cause qui fait que les „ choses commencent d'exister, c'est „ encore par lui qu'elles se conser- „ vent existantes ; ou, pour me servir „ d'un terme scholastique, Dieu est „ cause *essendi rerum*. Car, soit que „ les choses existent, soit qu'elles n'e- „ xistent pas, nous découvrons que

„ leur essence, quand nous y voulons
„ faire attention, ne renferme ni l'e-
„ xistence ni la durée. Par conséquent
„ leur essence ne peut être cause ni de
„ leur existence ni de leur durée. Mais
„ Dieu seul peut l'être, à la seule na-
„ ture de qui il appartient d'exister.
„ (Corollaire I de la Propos. XIV).

PROPOSISION XXV.

„ Dieu est non seulement la cause
„ efficiente de l'existence des choses,
„ il l'est encore de leur essence «.

DÉMONSTRATION.

» Si vous le niez, donc Dieu n'est
» pas la cause de l'essence des choses.
» Donc l'essence des choses (Ax. IV)
» peut être conçue sans Dieu. Or cela
» (Propos. XV) est absurde: donc
» Dieu est la cause de l'essence des
» choses «.

Scholie.

» Cette proposition suit plus clai-
» rement de la seizieme. Car c'est une
» suite de cette seizieme proposition,
» que la nature divine étant donnée,
» l'essence des choses en doit suivre
» aussi nécessairement que leur exis-
» tence : &, pour le dire en un mot,
» Dieu doit être la cause de tout,
» dans le même sens qu'il est cause de
» lui-même. C'est ce que le Corollaire
» suivant prouvera encore plus clai-
» rement «.

COROLLAIRE.

» Les choses particulieres ne sont
» rien autre que les affections ou les
» modes, qui expriment d'une façon
» certaine & déterminée les attributs
» de Dieu. Cela est démontré par la
» quinzieme proposition & la cin-
» quieme définition «.

Plus Spinosa emploie ces mots de *cause*, *action*, *production*, plus on y

trouve de confusion. *Dieu est cause de tout dans le même sens qu'il est cause de lui-même.* Mais s'il est cause de lui-même, ce n'est pas qu'il agisse pour se donner l'existence, ou qu'il se produise. Il n'agit donc pas pour donner l'existence aux autres choses, il ne les produit pas ; & il n'y a proprement dans toute la nature ni action, ni production, ni cause, ni effet.

PROPOSITION XXVI.

» Une chose qui est déterminée à » agir, a été ainsi déterminée par » Dieu ; & celle que Dieu ne déter- » mine pas, ne peut pas se détermi- » ner elle-même «.

DÉMONSTRATION.

» Ce qui détermine une chose à agir » est nécessairement quelque chose de » positif, comme il est évident : par » conséquent Dieu par la nécessité de » sa nature est la cause efficiente de » l'essence de cette chose comme de

» ſon exiſtence (Prop. XXV & XVI) :
» c'eſt la premiere partie. La ſeconde
» en ſuit clairement. Car ſi une choſe
» que Dieu ne détermineroit pas,
» pouvoit ſe déterminer, la premiere
» partie ſeroit fauſſe. Or cela eſt ab-
» ſurde, comme nous l'avons fait
» voir «.

Toujours même confuſion. Si dans Spinoſa les mots de *cauſe* & d'*action* ne ſignifient rien, ceux de *déterminer à agir* n'ont pas plus de ſens. Il ſemble que Spinoſa n'ait appellé Dieu cauſe de lui-même, qu'afin de pouvoir dire qu'il eſt cauſe des autres choſes. Il lui paroiſſoit abſurde qu'une infinité de choſes exiſtaſſent, & qu'il n'y eût ni cauſe ni effet. Pour tenir un langage en apparence plus ſenſé, il a été obligé de dire que Dieu eſt cauſe de lui-même : mais puiſque Dieu, à proprement parler, n'eſt pas cauſe de lui-même, ce ſeroit une ſuite des principes de Spinoſa qu'il ne le ſoit pas des choſes particulieres.

Spinoſa auroit pû dire que Dieu eſt l'effet de lui-même : car s'il eſt cauſe

des autres choſes dans le même ſens qu'il eſt cauſe de lui-même, il eſt l'effet de lui-même dans le même ſens que les autres choſes en ſont l'effet : cela eſt réciproque. Or que penſer d'un langage qui mene à dire qu'une ſubſtance s'eſt produite elle même ? Peut-on faire un plus grand abus des termes ?

Si cette propoſition, *Dieu eſt cauſe de lui-même*, ſignifie que l'eſſence de Dieu renferme l'exiſtence de Dieu, comme la premiere définition le ſuppoſe ; celle-ci, *Dieu eſt cauſe des choſes particulieres*, ſignifie que l'eſſence de Dieu renferme l'exiſtence de choſes particulieres. Car c'eſt au même ſens que Dieu eſt cauſe dans l'un & l'autre cas. Dieu ne donne donc pas plus l'exiſtence aux choſes particulieres qu'à lui-même ; elles n'exiſtent que parcequ'elles appartiennent comme lui à une même eſſence ; & il n'y a proprement, comme je l'ai déja remarqué, ni action, ni production. Ces conſéquences ſont des ſuites néceſſaires du ſyſtême de Spinoſa ; mais elles le réfutent d'elles-mêmes.

PROPOSITION XXVII.

» Une chose que Dieu a lui-même » déterminée à agir, ne peut se ren- » dre elle-même indéterminée «.

DÉMONSTRATION.

» Le troisieme axiome en est la » preuve «.

PROPOSITION XXVIII.

» Nul être singulier, ou nulle chose » finie, & qui a une existence déter- » minée, ne peut exister ni être déter- » minée à agir, si une autre cause fi- » nie, & qui a aussi une existence dé- » terminée, ne la détermine à exis- » ter & à agir. Celle-ci ne peut pas » non plus exister, ni être détermi- » née à agir, si elle n'est encore dé- » terminée par une autre cause qui » soit aussi finie & qui ait une exis- » tence déterminée : & ainsi à l'in- » fini «.

» Tout ce qui eſt déterminé à exiſ-
» ter & à agir, y eſt déterminé par
» Dieu (Propoſition XXVI, & Co-
» rollaire de la Propoſition XXIV).
» Mais ce qui eſt fini, & qui a une
» exiſtence déterminée, n'a pas pu être
» produit par la nature abſolue de
» quelque attribut de Dieu : car tout
» ce qui ſuit de la nature abſolue de
» quelque attribut de Dieu, eſt infini
» & éternel (Propoſition XXI). Il a
» donc dû ſuivre de Dieu ou de quel-
» que attribut divin, en tant qu'on
» le conſidere modifié de quelque fa-
» çon : car il n'y a rien qui ne ſoit ſub-
» ſtance ou mode (Axiome I, Défini-
» tions III & V), & les modes (Co-
» rollaire de la Prop. XXV) ne ſont
» que les affections des attributs de
» Dieu. Mais ce qui eſt fini & a une
» exiſtence déterminée, n'a pas pu
» ſuivre non plus de Dieu ou de quel-
» qu'un de ſes attributs, en tant que
» modifié d'une modification éter-
» nelle & infinie (Prop. XXII). Il a
» donc dû ſuivre de Dieu ou de quel-
» que attribut divin, modifié d'une

» modification finie, & dont l'exis-
» tence est déterminée, & aucune au-
» tre cause n'a pu le déterminer à exis-
» ter & à agir. Voilà la premiere par-
» tie «.

» Cette cause ou ce mode, par la
» même raison que dans la premiere
» partie, a dû encore être déterminée
» par une autre cause finie & d'une
» existence déterminée; celle-ci en-
» core par une autre, & ainsi à l'infini,
» toujours par la même raison «.

Dieu ou un Etre infiniment parfait devient donc inutile dans le système de Spinosa; en voici la preuve. Une chose finie ne peut être déterminée à exister & à agir, que par une cause finie (Prop. précédente). Dieu en tant qu'infini ne détermine pas les choses finies, il ne détermine pas même Dieu modifié d'une modification finie; car si ces choses étoient déterminées par Dieu, en tant qu'infini, elles seroient infinies (Propositions XXI & XXII), ce qui seroit contre la supposition. Toutes les causes finies sont donc déterminées par d'autres causes

inies ; en ſorte qu'il s'en forme un progrès à l'infini, ſans qu'on puiſſe arriver à une cauſe infinie, qui ait déterminé quelqu'une d'elles. Dieu en tant qu'infini ne détermine donc point les choſes finies à exiſter & à agir. Elles peuvent donc exiſter ſans Dieu en tant qu'infini, c'eſt-à dire, (Déf. VI) ſans Dieu. Une autre abſurdité, c'eſt que les choſes particulieres étant (Cor. de la Prop. XXV) des modes de Dieu, il s'enſuivroit que les modes peuvent exiſter ſans leur ſubſtance.

Si Spinoſa veut que Dieu ou l'être infini détermine l'exiſtence de tous les êtres, il doit conclure de ſes principes que tout eſt infini, & que nous ſommes nous-mêmes des modes infinis de la divinité. Je le prouve.

Dieu ſeul détermine à exiſter tout ce qui exiſte. (Pr. XVI & XVIII). Donc nous ſommes déterminés à exiſter par lui. Or les choſes qui ſuivent d'une ſubſtance infinie, ou qui ſont déterminées à exiſter par une ſubſtance infinie, ſont également infi-

nies (Prop. XXI & XXII). Dieu eſt une ſubſtance infinie (Déf. VI). Donc chacun de nous eſt également infini.

Cette ridicule propoſition pourroit ſe ſoutenir auſſi bien qu'une ſuite de cauſes qui par un progrès à l'infini ſe déterminent ſans qu'il ſoit poſſible d'arriver à la premiere : l'abſurdité eſt égale des deux côtés.

Qu'on examine bien ce ſyſtême, & on reconnoîtra que les êtres finis paroiſſent exiſter à part & indépendamment de l'être infini, puiſqu'ils ſe ſuffiſent pour déterminer leur exiſtence, & qu'ils ne ſauroient être déterminés par Dieu en tant qu'infini, c'eſt-à-dire par Dieu, ſans devenir eux-mêmes infinis.

Scholie.

Spinoſa remarque ici que Dieu eſt cauſe prochaine des choſes qu'il produit immédiatement; qu'il n'eſt pas cauſe en ſon genre ; & qu'enfin on ne peut pas dire qu'il ſoit cauſe éloignée

des êtres ſinguliers. Mais il n'explique ſa penſée ni par des exemples, ni par des définitions exactes, & il continue toujours d'être également obſcur.

PROPOSITION XXIX.

„ Il n'y rien de contingent dans la „ nature; tout eſt déterminé par la „ néceſſité de la nature divine à exiſ- „ ter & à agir d'une façon „.

DÉMONSTRATION.

„ Tout ce qui eſt, eſt en Dieu „ (Prop. XV). Mais on ne peut pas „ dire que Dieu ſoit une choſe con- „ tingente; car (Prop. XI) il exiſte „ néceſſairement. D'ailleurs les mo- „ des de la nature divine ſuivent né- „ ceſſairement de cette même na- „ ture (Prop. XVI), & cela en tant „ que la nature divine eſt conſidérée „ abſolument (Prop. XXI), ou en „ tant que conſidérée déterminée à „ agir d'une certaine façon (Prop.

„ XXVII). Or Dieu n'eſt pas ſeule-
» ment la cauſe de ces modes, en
» tant qu'il exiſte ſimplement (Cor.
» de la Pr. XXIV), mais encore (Pr.
» XXVI) en tant qu'on les conſidere
» déterminés à agir. Il eſt impoſſi-
» ble & non pas contingent (Prop.
» XXVI) qu'ils ſe déterminent eux-
» mêmes, ſi Dieu ne les a pas détermi-
» nés ; & il eſt impoſſible & non pas
» contingent qu'ils ſe rendent indé-
» terminés, ſi Dieu les a déterminés
» (Prop. XXVII). Ainſi tout eſt déter-
» miné par la néceſſité de la nature
» divine, non ſeulement à exiſter,
» mais à exiſter & à agir d'une cer-
» taine façon, & rien n'eſt contin-
» gent „.

Puiſque tout être fini doit être déterminé par une cauſe finie (Prop. XXVIII), quelque effort que faſſe Spinoſa pour prouver que tout eſt déterminé par Dieu, il ne peut empêcher qu'il n'y ait ſelon ſon ſyſtême deux ordres de choſes tout-à-fait indépendantes : premiérement, l'ordre des choſes infinies qui ſuivent toutes de

la nature absolue de Dieu, ou de quelqu'un de ses attributs modifiés d'une modification infinie: en second lieu, l'ordre des choses finies qui suivent toutes les unes des autres, sans qu'on puisse remonter à une premiere cause infinie qui les ait déterminées à exister. Comment ces deux ordres de choses pourroient-ils ne constituer qu'une seule & même substance?

Scholie.

Spinosa dit ici qu'il entend par la *nature naturante*, ce qui est en soi & qui est conçu par soi-même, ou tout attribut qui exprime une essence éternelle & infinie, c'est-à-dire, (Cor. I de la Prop. XIV, & Cor. II de la Prop. XVII) Dieu en tant qu'on le regarde comme une cause libre. Mais il entend par *nature naturée*, tout ce qui suit de la nécessité de la nature de Dieu, ou de chacun de ses attributs, c'est à dire, tous les modes des attributs de Dieu, en tant qu'on les regarde comme des choses qui sont en Dieu,

& qui ne peuvent exiſter ni être conçues ſans lui.

Les expreſſions *nature naturée* & *nature naturante* ſont ſi heureuſes & ſi énergiques, qu'il eût été dommage que Spinoſa ne les eût pas employées.

PROPOSITION XXX.

» Un entendement en acte fini ou » infini, doit comprendre les attri- » buts de Dieu, ſes affections, & rien » autre „.

DÉMONSTRATION.

„ Une idée vraie doit convenir „ avec ſon objet (Ax. VI); c'eſt-à- „ dire, comme il eſt évident de ſoi- „ même, que ce qui eſt contenu ob- „ jectivement dans l'entendement, „ doit néceſſairement exiſter dans la „ nature. Or il n'y a (Cor. I de la Pr. „ XIV) dans la nature qu'une ſeule „ ſubſtance, qui eſt Dieu; & il n'y „ a d'autres affections que celles qui

ſont

„ ſont en Dieu (Prop. XV), & qui „ ne peuvent exiſter, ni être conçues „ ſans lui: donc un entendement en „ acte fini ou infini, &c. „

Dès que le ſens de cet axiome, *une idée vraie doit convenir avec ſon objet*, eſt que les choſes doivent être dans la nature, telles qu'elles ſont dans l'entendement, rien n'eſt moins aſſuré que ſa vérité. On voit combien j'ai eu raiſon de relever ce préjugé qui ſubſiſte encore, & que Spinoſa avoit trouvé ſi bien établi, que perſonne ne le révoquoit en doute.

PROPOSITION XXXI.

„ Il faut rapporter à la nature na- „ turée, & non à la nature naturante, „ l'entendement en acte fini ou in- „ fini, auſſi bien que la volonté, la „ cupidité, l'amour, &c. „

DÉMONSTRATION.

Cette démonſtration n'eſt faite que pour donner un nouveau nom à ce

que Spinoſa appelle l'entendement en acte fini ou infini ; ce qui ne mérite pas de nous arrêter.

Scholie.

Ce ſcholie eſt pour avertir que quand il parle d'un entendement en acte, ce n'eſt pas qu'il convienne qu'il y ait un entendement en puiſſance.

PROPOSITION XXXII.

» On ne peut pas dire que la volonté ſoit une cauſe libre, elle n'eſt » que néceſſaire ».

DÉMONSTRATION.

» La volonté n'eſt, ainſi que l'entendement, qu'un certain mode de » penſée. Ainſi (Prop. XXVIII) une » volition ne peut exiſter ni être déterminée à agir, ſi elle n'eſt déterminée par une cauſe qui le ſoit encore par une autre, & ainſi à l'in-

» fini. Si la volonté eſt ſuppoſée infi-
» nie, elle doit auſſi être déterminée
» à exiſter & à agir par Dieu, non pas
» en tant qu'il eſt une ſubſtance abſo-
» lument infinie, mais en tant qu'il a
» un attribut qui exprime l'eſſence
» éternelle & infinie de la penſée.
» (Prop. XXIII). De quelque façon
» qu'on la conçoive, ſoit finie, ſoit
» infinie, elle demande donc une
» cauſe qui la détermine à exiſter &
» à agir. Ainſi (Définition VII) on
» ne la peut pas appeller cauſe libre :
» elle eſt néceſſaire & contrainte ».

Une volition déterminée par une ſuite de cauſes à l'infini, & une volonté infinie qui eſt déterminée par Dieu, en tant qu'il a un attribut qui exprime l'eſſence éternelle & infinie de la penſée : voilà de grands mots ; mais quand Spinoſa en a-t-il donné de juſtes idées ? & comment y auroit-il pu réuſſir s'il l'eût entrepris ?

A ſuivre le ſyſtême de ce Philoſophe, tout ſe fait par une aveugle néceſſité. S'il y a une premiere cauſe, ce n'eſt pas avec connoiſſance qu'elle

agit ; mais c'eſt que tout ſuit néceſſairement de ſa nature. Je ne vois donc pas de quelle utilité peuvent être à ce ſyſtême les mots d'*entendement* & de *volonté*. En effet, que ſignifient l'entendement & la volonté dans une cauſe de la nature de laquelle toutes choſes ſuivent néceſſairement, comme l'égalité de trois angles d'un triangle à deux droits ſuit de l'eſſence du triangle ? C'eſt la comparaiſon de Spinoſa. Auſſi refuſe-t-il expreſſément à Dieu l'entendement & la volonté (1), quoique par les propoſitions XXX & XXXI il paroiſſe admettre un entendement infini.

COROLLAIRE PREMIER.

„ De là il ſuit, 1°. que Dieu n'a-
„ git pas par la liberté de ſa volonté«.

(1) Lettre 58 des Œuvres Poſthumes, page 570.

COROLLAIRE II.

„ 2°. Que la volonté & l'entende-
„ ment ſont par rapport à la nature
„ divine comme le mouvement & le
„ repos, & abſolument comme toutes
„ les choſes naturelles, que Dieu
„ (Propoſ. XXIX) doit déterminer
„ à exiſter & à agir d'une certaine fa-
„ çon; car la volonté, ainſi que tou-
„ tes les autres choſes, a beſoin d'une
„ cauſe qui la détermine à exiſter &
„ à agir d'une certaine façon. Et
„ quoique la volonté & l'entende-
„ ment étant ſuppoſés, il en ſuive une
„ infinité de choſes, on n'a pas plus
„ de raiſon de dire que Dieu agit par
„ la liberté de ſa volonté, que de dire
„ qu'il agit par la liberté du mouve-
„ ment & du repos, de ce qu'une infi-
„ nité de choſes ſuivent du mouve-
„ ment & du repos. C'eſt pourquoi la
„ volonté n'appartient pas plus à la
„ nature de Dieu que les autres choſes
„ naturelles. Mais elle s'y rapporte de
„ la même maniere que le mouvement

„ & le repos, & toutes les autres choſes que nous avons fait voir être une „ ſuite de la néceſſité de la nature divine, & être déterminées par elle à „ exiſter & agir d'une certaine façon «.

En vérité, voilà de quoi indipoſer. Quel langage ! ſe ſervir du mouvement & du repos pour expliquer la volonté & l'entendement, & les rapporter de la même maniere à la nature divine ! On voit bien que Spinoſa a ſenti que dans ſes principes l'entendement & la volonté ſont inutiles à Dieu : mais qu'il les admette ou qu'il les rejette, ſon ſyſtême eſt toujours également abſurde.

PROPOSITION XXXIII.

„ Dieu n'a pas pu produire les choſes autrement, ni dans un ordre „ différent de celui qu'il les a produites «.

DÉMONSTRATION.

„ Tout ſuit naturellement de la nature divine (Propoſ. XVI), & eſt

„ déterminé à exiſter & à agir d'une „ certaine façon par la néceſſité de „ cette même nature (Prop. XXIX). „ Si les choſes pouvoient être d'une „ autre nature, ou être déterminées „ à agir d'une autre maniere, en ſorte „ que l'ordre de la nature fût tout au- „ tre, il pourroit y avoir auſſi une na- „ ture de Dieu autre que celle qui „ eſt : elle devroit (Prop. XI) égale- „ ment exiſter ; il pourroit par con- „ ſéquent y avoir deux Dieux ou da- „ vantage, ce qui (Corollaire I de „ la Propoſ. XIV) eſt abſurde. Donc „ Dieu n'a pas pu produire les choſes „ autrement, ni dans un ordre diffé- „ rent de celui qu'il les a produites «.

Il eſt évident que cette propoſition n'eſt qu'une ſuite de pluſieurs propoſitions mal prouvées. Il en eſt de même des trois ſuivantes.

Scholie I.

Par ce ſcholie Spinoſa voudroit prouver que ſi nous jugeons qu'il y a des choſes contingentes, ce n'eſt que

par ignorance ; c'eſt-à-dire que ne ſachant pas ſi l'eſſence des choſes renferme quelque contradiction, nous ignorons qu'elles ſont impoſſibles ; ou ſi nous ſavons que leur eſſence ne renferme point de contradiction, nous ne connoiſſons pas les cauſes d'où elles ſuivent néceſſairement, & nous ignorons qu'elles ſont néceſſaires. Or cette ignorance où nous ſommes de leur néceſſité ou de leur impoſſibilité, nous fait juger qu'elles ſont contingentes ou poſſibles.

Scholie II.

Dans ce ſecond ſcholie Spinoſa tâche de prouver la XXXIII propoſition par les principes de ceux à qui il eſt contraire. Je ne rapporte pas ſes raiſonnements à ce ſujet, parcequ'ils ne ſont rien à la vérité de ſon ſyſtême.

PROPOSITION XXXIV.

„ La puiſſance de Dieu eſt ſon eſ-
„ ſence même «.

DÉMONSTRATION.

„ Il ſuit de la ſeule néceſſité de
„ l'eſſence de Dieu qu'il eſt cauſe de
„ lui même (Prop. XI), & (Prop. XVI
„ & Cor.) qu'il eſt la cauſe de toutes
„ choſes. Donc la puiſſance de Dieu
„ par laquelle lui & toutes choſes
„ ſont & agiſſent, eſt ſon eſſence
„ même «.

PROPOSITION XXXV.

„ Tout ce que nous concevons être
„ en la puiſſance de Dieu exiſte né-
„ ceſſairement «.

DÉMONSTRATION.

„ Ce qui eſt en la puiſſance de Dieu
„ eſt renfermé dans ſon eſſence (Pro-

„ position précédente), de telle sorte „ qu'il en suit nécessairement. Tout „ ce qui est en sa puissance existe donc „ nécessairement.

PROPOSITION XXXVI.

„ Il n'existe rien dont la nature ne „ produise quelque effet «.

DÉMONSTRATION.

„ Tout ce qui existe exprime d'une „ façon certaine & déterminée la na- „ ture de Dieu ou son essence (Pro- „ position XXV), c'est-à-dire (Propo- „ sition XXXIV) tout ce qui existe „ exprime d'une façon certaine & dé- „ terminée la puissance de Dieu, la- „ quelle est cause de toutes choses. „ Par conséquent (Prop. XVI) il en „ doit suivre quelque effet «.

Après toutes ces propositions, Spinosa termine la premiere partie de son Ouvrage par une espece de conclusion à laquelle il donne le titre d'appendice.

APPENDICE.

Il dit d'abord qu'il croit avoir expliqué » la nature de Dieu & ses propriétés ; qu'il existe nécessairement ; qu'il est un ; qu'il n'est & n'agit que par la nécessité de sa nature ; qu'il est cause libre de tout, & comment ; que tout est en Dieu, & que tout dépend tellement de lui, que rien ne peut exister ni être conçu sans lui ; & qu'enfin Dieu a tout prédéterminé non par la liberté de sa volonté & par son bon plaisir, mais par sa nature absolue & sa puissance infinie «.

Il ajoute que quoiqu'il ait éloigné les préjugés, il en reste encore beaucoup qui peuvent empêcher de saisir la chaîne de ses démonstrations ; & que celui qui est la source de tous les autres, c'est qu'on suppose communément que Dieu & toutes les choses naturelles agissent, comme nous, pour une fin. Il va donc 1°. chercher pourquoi on acquiesce à ce préjugé : 2°. il en démontrera, à ce qu'il prétend, le

faux : enfin il fera voir comment ſont venus de là les préjugés du bien & du mal, du mérite & du démérite, de la louange & du blâme, de l'ordre & du déſordre, de la beauté & de la difformité. Mais comme à cette occaſion il ne raiſonne que ſur les principes qu'il croit avoir établis, il ſeroit ennuyeux & inutile de le ſuivre dans le détail de ſes raiſonnements.

Telle eſt la premiere partie de l'Ethique de Spinoſa ; les quatre autres ſont raiſonnées dans le même goût. L'une traite de l'origine & de la nature de l'eſprit ; l'autre, de l'origine & de la nature des affections ; la quatrieme, de la force des affections ; & la derniere, de la liberté humaine. Toutes quatre ſuppoſent comme démontrées les propoſitions que je viens d'analyſer, & qui n'ont été haſardées que d'après des idées bien vagues. Elles tombent donc par les mêmes coups que j'ai portés à la premiere partie.

On a reproché à Bayle de n'avoir pas entendu Spinoſa ; & c'eſt avec raiſon, ſi on en juge par la maniere dont

il l'a combattu. Bayle a répandu de l'agrément sur toutes les matieres qu'il a traitées ; peut être même n'a t il pas eu d'autre objet. Il semble qu'en général le choix des principes lui soit indifférent ; qu'il n'en veuille tirer qu'un seul avantage, celui de combattre toutes les opinions, & qu'il n'entreprenne de prouver quelque chose que quand il croit avoir deux démonstrations, l'une pour & l'autre contre.

A-t-il cru réfuter Spinosa, en lui opposant les conséquences qu'il tire du système de ce Philosophe ? Mais si ces conséquences ne sont pas des suites de ce système, ce n'est plus Spinosa qu'il attaque ; & si elles en sont des suites, Spinosa répondra qu'elles ne sont point absurdes, & qu'elles ne le paroissent qu'à ceux qui ne savent pas remonter aux principes des choses. Détruisez, dira-t-il, mes principes, si vous voulez renverser mon système ; ou si vous laissez subsister mes principes, convenez de la vérité

des propoſitions qui en ſont des ſuites néceſſaires.

Pour moi, j'ai cru que mon unique objet étoit de démontrer que Spinoſa n'a nulle idée des choſes qu'il avance ; que ſes définitions ſont vagues, ſes axiomes peu exacts ; & que ſes propoſitions ne ſont que l'ouvrage de ſon imagination, & ne renferment rien qui puiſſe conduire à la connoiſſance des choſes. Cela fait, je me ſuis arrêté. J'euſſe été auſſi peu raiſonnable d'attaquer les fantômes qui en naiſſent, que l'étoient ces Chevaliers errants qui combattoient les ſpectres des Enchanteurs. Le parti le plus ſage étoit de détruire l'enchantement.

On a ſouvent dit que le Spinoſiſme eſt une ſuite du Cartéſianiſme. Ce n'eſt pas abſolument ſans raiſon ; mais on doit convenir que les principes de Deſcartes y ſont fort altérés. Spinoſa a des préjugés qui ſont communs à preſque tous les Philoſophes, comme on l'a vu par les critiques que j'ai faites : mais il a beaucoup plus emprunté

des Cartéſiens. Il reconnoît ſur-tout ce principe, *qu'on peut affirmer d'une choſe tout ce qui eſt renfermé dans l'idée claire & diſtincte qu'on en a*, & il en fait des applications que Deſcartes n'auroit pas approuvées Ayant rejetté la création, parcequ'il ne la conçoit pas, ou parcequ'il n'en a pas d'idée claire & diſtincte, il remarque que les êtres finis exiſtent, & que l'exiſtence n'eſt pas renfermée dans la notion que nous en avons. De là il conclut qu'ils n'exiſtent pas par eux-mêmes. Or comment ſe peut il faire que les êtres finis n'exiſtant pas par eux-mêmes, exiſtent ſans que la création ait lieu? C'eſt là ce que Spinoſa s'eſt propoſé de concilier.

Pour cela il fait attention que la notion des modes ne renferme pas l'exiſtence, qu'ils ne ſont pas quelque choſe de créé, & que cependant ils exiſtent: mais comment? Dans la ſubſtance de laquelle ils dépendent. Il croit donc n'avoir qu'à dire que les êtres finis ſont les modes d'une ſeule & même ſubſtance, comme la ron-

deur & la quadrature ſont les modes du corps. Dénouement admirable ! Ne diroit-on pas que cette nouvelle maniere de rendre raiſon des choſes eſt plus concevable ? Il entreprend cependant de prouver ſon hypotheſe, & parcequ'il affecte de ſuivre l'ordre des Géometres, il croit faire des démonſtrations. Cette mépriſe, toute groſſiere qu'elle eſt, a été celle de bien des Philoſophes.

Que les Sectateurs de Spinoſa choiſiſſent donc de deux partis l'un, ou qu'ils confeſſent que juſqu'ici ils ſe ſont déclarés pour un ſyſtême qui ne ſignifie rien, ou qu'ils développent d'une façon nette & exacte le grand ſens qu'ils prétendent y être renfermé. Mais il n'y a pas à balancer ſur le jugement qu'on doit porter de ce Philoſophe : prévenu pour tous les préjugés de l'École, il ne doutoit pas que notre eſprit ne fût capable de découvrir l'eſſence des choſes, & de remonter à leurs premiers principes. Sans juſteſſe, il ne ſe faiſoit que des notions vagues, dont il ſe contentoit

toujours ; & s'il connoiſſoit l'art d'arranger des mots & des propoſitions à la maniere des Géometres, il ne connoiſſoit pas celui de ſe faire des idées comme eux. Une choſe me perſuade qu'il a pu être lui-même la dupe de ſes propres raiſonnements, c'eſt l'art avec lequel il les a tiſſus.

CHAPITRE XI.

Concluſion des Chapitres précédents.

Pour peu qu'on ait réfléchi ſur les exemples que j'ai rapportés, on ſera convaincu que nous ne tombons dans l'erreur, que parceque nous raiſonnons ſur des principes dont nous n'avons pas démêlé toutes les idées : dès-lors nous ne les ſaiſiſſons point d'une vue aſſez nette & aſſez préciſe pour en comprendre la vérité dans toute ſon étendue, ni pour être en garde contre ce qu'ils ont de vague & d'équivoque. Voilà la véritable

cause des erreurs des Philosophes & des préjugés du peuple : d'où l'on peut conclure que la fausseté de l'esprit consiste uniquement dans l'habitude de raisonner sur des principes mal déterminés.

Mais l'éducation a si fort accoutumé les hommes à se contenter de notions vagues, qu'il en est peu qui puissent se résoudre à abandonner entiérement l'usage de ces principes (1). Les inconvéniens n'en seront bien connus que par ceux qui se souviendront des difficultés qu'ils ont eues à surmonter pour se les rendre familiers, & qui se rappelleront même d'en avoir senti de bonne heure quelques-unes des contradictions. Quant à ceux qui ont obéi sans répugnance & sans réflexion à toutes les impressions de l'éducation, on ne sauroit croire jusqu'à quel point leur esprit

(1) J'ai expliqué ailleurs comment l'éducation nous a fait contracter cette habitude. *Essai sur l'origine des connoissances humaines, seconde part. sect. 2, ch. 1, §. 3, 4, & suivants.*

est devenu faux, & on ne doit pas attendre qu'ils réforment jamais leur maniere de raisonner. C'est ainsi que les tristes effets de cette méthode deviennent pour le plus souvent sans remede.

Les principes abstraits étant démontrés inutiles & dangereux, il ne reste plus qu'à découvrir ceux dont on peut faire usage; mais on est bien près de connoître la méthode qui conduit à la vérité, quand on connoît celle qui en éloigne.

CHAPITRE XII.

Des Hypotheſes.

LES Philoſophes ſont fort partagés ſur l'uſage des hypotheſes. Quelques uns prévenus par le ſuccès qu'elles ont en aſtronomie, ou peut-être éblouis par la hardieſſe de quelques hypotheſes de phyſique, n'ont pas douté qu'elles ne fuſſent un des principaux moyens d'acquérir des connoiſſances. Cette étude a été pour eux préférable à toute autre; & quand ils ont trouvé quelques difficultés dans leurs premieres ſuppoſitions, ils en ont fait de nouvelles pour accommoder la nature à leur ſyſtême. D'autres voyant l'inutilité & les abus de bien des hypotheſes, ont voulu les bannir tout-à-fait des ſciences.

Il n'en eſt pas des hypotheſes comme des principes abſtraits; il y en a de bonnes & de mauvaiſes. Pour en

connoître la différence, il suffit de démêler les cas où l'on en peut faire. Faute de cette distinction nous négligerions les secours qu'elles peuvent nous procurer, ou nous tomberions dans les abus qu'elles occasionnent.

Nous nous servons de *suppositions* ou d'*hypotheses* pour découvrir des *inconnues*, ou pour expliquer des choses que nous connoissons. L'un de ces objets est celui que les Mathématiciens se proposent, l'autre est celui des Physiciens. Ces deux mots sont d'ailleurs si synonymes, qu'on les emploie assez indifféremment l'un pour l'autre. Je me conformerai en cela à l'usage.

Pour s'assurer de la vérité d'une supposition, il faut deux choses : l'une, de pouvoir épuiser toutes les suppositions possibles par rapport à une question ; l'autre, d'avoir un moyen qui confirme notre choix, ou qui nous fasse reconnoître notre erreur.

Quand ces deux conditions se trouvent réunies, il n'est pas douteux que

l'usage des suppositions ne soit utile ; il est même absolument nécessaire. L'arithmétique le prouve par des exemples à la portée de tout le monde, & qui par cette raison méritent d'être préférés à ceux qu'on pourroit prendre dans les autres parties des Mathématiques.

Premiérement on peut, dans la solution des problêmes d'arithmétique, épuiser toutes les suppositions, car il n'y en a jamais qu'un petit nombre à faire. En second lieu on a une regle pour découvrir si l'opération porte sur des suppositions vraies ou fausses. Que, par exemple, on en ait fait pour diviser un nombre par un autre, on connoîtra si la division est juste en multipliant le diviseur par le nombre qu'elle a donné.

Nous ne nous conduisons si surement dans les opérations d'arithmétique, que parcequ'ayant des idées exactes des nombres, nous pouvons remonter jusqu'aux unités simples qui en sont les éléments, & suivre la génération de chaque nombre en parti-

culier. Il n'eſt pas étonnant que cette connoiſſance nous fourniſſe les moyens de faire toutes ſortes de compoſitions & de décompoſitions, & de nous aſſurer par là de l'exactitude des ſuppoſitions que nous ſommes obligés d'employer.

Une ſcience dans laquelle on ſe ſert de ſuppoſitions ſans craindre l'erreur, ou du moins avec certitude de la reconnoître, doit ſervir de modele à toutes celles où l'on veut faire uſage de cette méthode. Il ſeroit donc à ſouhaiter qu'il fût poſſible dans toutes les ſciences, comme en arithmétique, d'épuiſer toutes les ſuppoſitions, & qu'on y eût des regles pour s'aſſurer de la meilleure.

Or pour avoir ces regles, il faudroit que les autres ſciences nous donnaſſent des idées ſi nettes & ſi complettes, qu'on pût par l'analyſe remonter aux premiers éléments des choſes qu'elles traitent, & ſuivre la génération de chacune. Elles ſont bien éloignées de réunir tous ces avantages: mais à proportion qu'elles y ſupplé-

ront par des équivalents, on y pourra faire un plus grand usage des hypotheses.

Il n'y en a point, après les mathématiques pures, où les hypotheses réussissent mieux qu'en astronomie. Car une longue suite d'observations ayant fait remarquer les périodes où les révolutions se répetent, on a supposé à chaque planete un mouvement & une direction qui rendent parfaitement raison des apparences où elles se trouvent les unes à l'égard des autres.

Les idées qu'on s'est faites de ce mouvement & de cette direction sont aussi exactes qu'il le faut pour la bonté d'une hypothese, puisque nous en voyons naître les phénomenes avec tant d'évidence que nous les pouvons prédire dans la derniere précision.

Ici les observations indiquent toutes les suppositions qu'on peut faire, & l'explication des phénomenes confirme celles qu'on a choisies. L'hypothese ne laisse donc rien à desirer.

Mais si non contents de rendre raison

son des apparences, nous voulons déterminer la direction & le mouvement absolus de chaque planete; voilà où nos hypotheses ne pourront manquer d'être défectueuses.

Nous ne saurions juger du mouvement absolu d'un corps, qu'autant que nous lui voyons suivre une direction qui l'approche ou l'éloigne d'un point immobile. Or les observations astronomiques ne peuvent jamais conduire à découvrir dans les cieux un point dont l'immobilité soit certaine. Il n'y a donc point d'hypothese où l'on puisse s'assurer d'avoir donné à chaque planete la quantité précise de mouvement qui lui appartient.

Quant à la direction, les planetes pourroient n'en avoir qu'une simple, produite uniquement par le mouvement qui est propre à chacune; ou elles pourroient en avoir une composée qui viendroit de ce premier mouvement, & d'un autre qu'elles auroient en commun avec le Soleil. En supposant ce dernier cas, il en seroit d'elles comme des corps qui se meuvent

dans un vaiſſeau qui vogue. Voilà des points ſur leſquels l'expérience ne peut nous éclairer, nous ne ſaurions donc connoître la direction abſolue d'une planete. Par conſéquent nous devons nous borner à juger de la direction & du mouvement relatifs des aſtres, & ne nous guider que d'après les obſervations. Nos ſuppoſitions ſeront plus heureuſes, à proportion que nous ſerons obſervateurs plus exacts.

Une premiere obſervation encore groſſiere a fait croire que le Soleil, les planetes & les étoiles fixes tournoient autour de la terre : c'eſt ce qui a donné lieu à l'hypotheſe de Ptolémée. Mais les obſervations des derniers ſiecles ont appris que Jupiter & le Soleil tournent ſur leur axe, & que Mercure & Vénus tournent autour du Soleil. Voilà donc une obſervation qui indique que la Terre peut auſſi avoir deux mouvements, l'un ſur elle-même, l'autre autour du Soleil. Dès lors l'hypotheſe de Copernic s'eſt trouvée confirmée autant par les obſervations que par les phénomenes

qu'elle expliquoit plus simplement qu'aucune autre. On voulut aller plus loin, & connoître quel cercle décrivent les planetes, on en jugea sur les premieres apparences, & on supposa que le Soleil en occupoit le centre. Mais en rapprochant cette supposition des observations, on en reconnut le faux, & on vit que le Soleil ne pouvoit être au centre des cercles. C'est en continuant à observer avec exactitude, en ne faisant des hypotheses qu'autant que les observations les suggerent, & en ne les corrigeant qu'autant qu'elles les corrigent, que les astronomes imagineront des systêmes toujours plus simples, en & même temps plus propres à rendre raison d'un plus grand nombre de phénomenes. On voit donc que si leurs hypotheses ne marquent pas la direction & le mouvement absolus des astres, elles ont quelque chose d'équivalent par rapport à nous, quand elles expliquent les aparences. Par là elles deviennent aussi utiles que celles qu'on fait en Mathématiques.

Les hypotheſes de Phyſique ſouffrent de plus grandes difficultés : elles ſont dangereuſes ſi on ne les fait avec beaucoup de précaution ; & ſouvent il eſt impoſſible d'en imaginer qui ſoient raiſonnables.

Placés comme nous le ſommes ſur un atome qui roule dans un coin de l'univers, qui croiroit que les Philoſophes ſe fuſſent propoſé de démontrer en phyſique les premiers éléments des choſes, d'expliquer la génération de tous les phénomenes, & de développer le méchaniſme du monde entier ? C'eſt trop augurer des progrès de la Phyſique que de s'imaginer qu'on puiſſe jamais avoir aſſez d'obſervations pour faire un ſyſtême général. Plus l'expérience fournira de matériaux, plus on ſentira ce qui manque à un ſi vaſte édifice. Il reſtera toujours des phénomenes à découvrir. Les uns ſont trop loin de nous pour être obſervés, & d'autres dépendent d'un méchaniſme ſi ſubtil, que nous n'avons point de moyens pour en pénétrer les reſſorts. Or cette ignorance

nous laiſſera dans l'impuiſſance de remonter aux vraies cauſes qui produiſent & lient en un ſeul ſyſtême le petit nombre de phénomenes que nous connoiſſons. Car tout étant lié, l'explication des choſes que nous obſervons, dépend d'une infinité d'autres, qu'il ne nous ſera jamais permis d'obſerver. Si nous faiſons des hypotheſes, ce ſera donc ſans avoir pu épuiſer toutes les ſuppoſitions, & ſans avoir de regles qui confirment notre choix.

Qu'on ne diſe pas que les choſes que nous obſervons ſuffiſent pour faire imaginer celles qu'il ne nous eſt pas poſſible d'obſerver; que combinant les unes avec les autres, nous pourrons en imaginer encore de nouvelles; & que remontant de la ſorte de cauſes en cauſes, nous pourrons deviner & expliquer tous les phénomenes, quoique l'expérience n'en faſſe connoître qu'un petit nombre. Il n'y auroit rien de ſolide dans un pareil ſyſtême, les principes en varieroient au gré de l'imagination de

chaque Philoſophe, & perſonne ne pourroit s'aſſurer d'avoir rencontré la vérité.

D'ailleurs quand les choſes ſont telles que nous ne les pouvons pas obſerver, l'imagination ne ſauroit rien faire de mieux que de nous les repréſenter ſur le modele de celles que nous obſervons. Avant d'adopter les principes qu'elle donneroit, il faudroit donc être ſûr qu'il y a beaucoup d'analogie entre les premiers principes & les phénomenes connus. Mais quel moyen auroit-on pour s'en aſſurer? Si ces principes nous étoient découverts, nous verrions peut-être un monde tout différent de celui que nous connoiſſons. En vain le Chymiſte ſe flatte d'arriver par l'analyſe aux premiers éléments : rien ne lui prouve que ce qu'il prend pour un élément ſimple & homogene ne ſoit pas un corps compoſé de principes hétérogenes, mais que la ſeule imperfection des inſtruments ne lui permet pas de décompoſer davantage.

Nous avons vu que l'arithmétique

ne donne des regles pour s'assurer de la vérité d'une supposition, que parcequ'elle nous met en état d'analyser si parfaitement toutes sortes de nombres, que nous pouvons remonter à leurs premiers éléments & en suivre toute la génération. Si un Physicien pouvoit analyser de même quelqu'un des objets dont il s'occupe, par exemple, le corps humain; si les observations le conduisoient jusqu'au premier ressort qui donne le mouvement à tous les autres, & lui faisoient pénétrer le méchanisme de chaque partie; pour lors il pourroit faire un système qui rendroit raison de tout ce que nous remarquons en nous. Mais nous ne distinguons dans le corps humain que les ressorts les plus grossiers & les plus sensibles : encore ne pouvons-nous les observer que quand la mort en cache tout le jeu. Les autres sont un tissu de fibres si déliées, si subtiles, que nous n'y saurions rien démêler : nous ne pouvons comprendre ni le principe de leur action, ni

la raiſon des effets qu'ils produiſent. Si un ſeul corps eſt une énigme pour nous, quelle énigme n'eſt-ce pas que l'univers!

Que penſer donc du projet de Deſcartes, lorſqu'avec des cubes qu'il fait mouvoir, il prétend expliquer la formation du monde, la génération des corps, & tous les phénomenes? Que du fond de ſon cabinet un Philoſophe eſſaie de remuer la matiere, il en diſpoſe à ſon gré, rien ne lui réſiſte. C'eſt que l'imagination voit tout ce qu'il lui plaît, & ne voit rien de plus. Mais des hypotheſes auſſi arbitraires ne répandent du jour ſur aucune vérité, elles retardent au contraire le progrès des ſciences, & deviennent très dangereuſes par les erreurs qu'elles font adopter. C'eſt à ces ſuppoſitions vagues qu'il faut attribuer les chimeres des Alchymiſtes, & l'ignorance où les Phyſiciens ont été pendant pluſieurs ſiecles.

Les abus de cette méthode ſe font ſur-tout ſentir dans les ſciences de

pratique : la Médecine en eſt un exemple.

Par l'ignorance où nous ſommes ſur les principes de la vie & de la ſanté, cette ſcience eſt toute en conjectures, & les cas y varient ſi fort, qu'on ne ſauroit s'aſſurer d'en trouver deux parfaitement ſemblables : les Médecins qui ſuivent la méthode que je blâme, en font une ſcience qui ſe conforme conſtamment à certains principes. Ils rapportent tout aux ſuppoſitions générales qu'ils ont adoptées, ils ne prennent conſeil ni du tempérament des malades, ni d'aucune des circonſtances qui pourroient déranger leurs hypotheſes. Ils font donc tout le mal que l'ignorance de ces choſes doit naturellement occaſionner.

Malheureuſement cette méthode leur abrege infiniment la pratique de l'art : avec un ſyſtême général, il n'eſt point de maladies dont au premier coup d'œil ils ne paroiſſent pénétrer les cauſes, & voir les remedes. Leurs ſuppoſitions applicables à tout

leur donnent encore un air assuré & une facilité de s'exprimer, qui, à notre égard, leur tiennent lieu de connoissances.

Malgré l'inutilité & les suites dangereuses des hypotheses générales, les Physiciens ont bien de la peine à y renoncer. Ils n'oublient pas de relever les hypotheses des astronomes; ils s'imaginent par là autoriser les leurs : mais quelle différence !

Les Astronomes se proposent de mesurer le mouvement respectif des astres; recherche où l'on peut se promettre le succès : les Physiciens entreprennent de découvrir par quelles voies s'est formé & se conserve l'univers, & quels sont les premiers principes des choses; vaine curiosité où l'on ne peut qu'échouer.

Les Astronomes partent d'un principes certain, c'est qu'il faut absolument que le soleil ou la terre tourne : les Physiciens commencent par des principes dont ils ne sauroient jamais se former d'idée précise.

Disent-ils que les parties qui composent les corps ont chacune une essence particuliere, que celles de l'or, par exemple, ont tout une autre essence que celles de l'argent ? ils n'ont point d'idée du mot *essence*. Disent-ils que toutes les parties de la matiere sont similaires, & qu'elles forment différents corps suivant les différentes formes qu'elles prennent, & la quantité de mouvement qu'elles reçoivent ? il leur est impossible d'en déterminer la figure & le mouvement. Or quel progrès a-t-on fait, lorsqu'on sait que les premiers principes des corps ont une certaine essence, une certaine figure & un certain mouvement, & qu'on ne peut marquer exactement quelle est cette essence, cette figure & ce mouvement ? Une pareille connoissance ajoute-t-elle beaucoup aux qualités occultes des anciens ?

Il suffit aux Astronomes de supposer l'existence de l'étendue & du mouvement. Nous avons vu comment ils se bornent à rendre raison

des apparences, & avec quelles précautions ils font leurs systêmes.

Les hypotheses des Physiciens que je critique sont destinées à nous faire pénétrer dans la nature de l'étendue, du mouvement & de tous les corps; & elles sont l'ouvrage de gens qui d'ordinaire observent peu, ou qui même dédaignent de s'instruire des observations que les autres ont faites. J'ai oui dire qu'un de ces Physiciens se félicitant d'avoir un principe qui rendoit raison de tous les phénomenes de la chymie, osa communiquer ses idées à un habile Chymiste. Celui-ci ayant eu la complaisance de l'écouter, lui dit qu'il ne lui feroit qu'une difficulté, c'est que les faits étoient tout autres qu'il ne les supposoit. *Hé bien*, reprit le Physicien, *apprenez-les-moi afin que je les explique.* Cette repartie décele parfaitement le caractere d'un homme qui néglige de s'instruire des faits, parcequ'il croit avoir la raison de tous les phénomenes quels qu'ils puissent être. Il n'y a que des hypotheses vagues

qui puissent donner une confiance aussi mal fondée.

Quand nos suppositions, disent les Physiciens (1), seroient fausses ou peu certaines, rien n'empêche qu'on n'en fasse usage pour arriver à de grandes connoissances. C'est ainsi qu'on emploie, pour élever un bâtiment, des machines qui deviennent inutiles quand il est achevé. Ne sommes-nous pas redevables au système Cartésien des plus belles & des plus importantes découvertes qu'on a faites, soit dans le dessein de le confirmer, soit dans le dessein de le combattre? Les expériences de MM. Huyghens, Boile, Mariote, Newton, sur l'air, le choc, la lumiere & les couleurs en sont des exemples fameux.

Je réponds d'abord que les suppositions sont à un système ce que les fondements sont à un édifice. Ainsi il n'y a pas assez de justesse à les compa-

(1) Privat de Mouliere, Tome III. Leçon II.

rer avec les machines dont on se sert pour construire un bâtiment.

Je dis ensuite que les découvertes qu'on a faites sur l'air, le choc, la lumiere & les couleurs, sont dues à l'expérience, & non point aux hypotheses arbitraires de quelques Philosophes. Le système de Descartes n'a par lui-même enfanté que des erreurs : il ne nous a conduits à quelques vérités que par contre-coup, c'est à-dire, qu'en nous donnant la curiosité de faire certaines expériences. Il faut espérer qu'en ce sens les systêmes des Physiciens modernes seront un jour utiles. La postérité aura bien de l'obligation à des hommes qui auront consenti à se tromper pour lui fournir une occasion d'acquérir elle-même, en découvrant leurs erreurs, des connoissances qu'elle auroit tenues d'eux, s'ils s'étoient conduits plus sagement.

Mais, dira-t-on, faut-il absolument bannir les hypotheses de la Physique ? Non, ce seroit un autre excès : quoiqu'elles ne soient propres ni à ex-

pliquer le méchanisme de l'univers, ni à faire connoître les premiers principes d'aucune chose, elles ne sont pas sans avantages. Les Physiciens les auroient employées plus utilement s'ils avoient démêlé les occasions où l'on en peut faire usage.

Quelquefois on n'a pour objet dans le choix d'une hypothese que de rendre les observations plus faciles à faire. Alors il y a peu de conditions à exiger. Il n'est pas même nécessaire de concevoir parfaitement une supposition, il suffit qu'on n'en puisse pas démontrer l'impossibilité ; & si d'ailleurs elle écarte plus de difficultés qu'aucune autre, elle doit être préférée.

Dans la vue d'expliquer le mouvement circulaire des planetes on a imaginé deux hypotheses qui partagent aujourd'hui les Physiciens, & qui vont nous servir d'exemple.

Selon Descartes, Dieu a imprimé un mouvement à toutes les parties de la matiere, & chacune a dû tendre à se mouvoir en ligne droite. Si elles n'eus-

ſent point trouvé d'obſtacle, elles euſſent toutes continué à ſe mouvoir ſuivant cette direction. Mais ce Philoſophe ſuppoſant que tout eſt plein, & que les parties de la matiere avoient fait effort dans tous les ſens poſſibles, a jugé avec raiſon qu'elles avoient été un obſtacle au mouvement les unes des autres. Cependant il n'a pas penſé que l'obſtacle fût aſſez grand pour les conſerver dans un parfait repos; & il a cru en voir naître le mouvement circulaire.

Newton trouva trop de difficultés dans ce ſyſtême pour l'adopter; & comme ce n'eſt pas ici un cas où l'on puiſſe ſe flatter de découvrir la vérité, il eut raiſon, en imaginant une hypotheſe, de chercher plus à écarter les difficultés qu'à pénétrer le vrai méchaniſme de l'univers.

Dans cette vue il ſuppoſa d'abord un mouvement de projection, par lequel chaque planete doit continuellement tendre à ſe mouvoir en ligne droite. Enſuite il imagina une attraction, par laquelle elles ſont attirées à

raiſon de leur maſſe & de leur diſtance, & obligées à décrire une courbe. Telle eſt ſon hypotheſe : mais il ne nia pas l'impulſion dans les cas où l'on ne peut douter qu'elle n'ait lieu. Il la rejetta ſeulement lorſqu'elle lui parut plus propre à multiplier les difficultés, qu'à expliquer les phénomenes.

Les Cartéſiens lui reprochent qu'on n'a point d'idée de l'attraction ; ils ont raiſon : mais c'eſt ſans fondement qu'ils jugent l'impulſion plus intelligible. Si le Newtonien ne peut expliquer comment les corps s'attirent, il défiera le Cartéſien de rendre raiſon du mouvement qui ſe communique dans le choc. N'eſt-il queſtion que des effets, ils ſont connus ; nous avons des exemples d'attraction comme d'impulſion. Eſt-il queſtion du principe, il eſt également ignoré dans les deux ſyſtêmes.

Les Cartéſiens le connoiſſent ſi peu qu'ils ſont obligés de ſuppoſer que Dieu s'eſt fait une loi de mouvoir lui-même tout corps qui eſt choqué par un autre. Mais pourquoi les Newto-

niens ne ſuppoſeroient-ils pas que Dieu s'eſt fait une loi de mouvoir les corps à raiſon de leur maſſe & de leur diſtance ? La queſtion ſe réduiroit donc à ſavoir laquelle de ces deux loix Dieu s'eſt preſcrite, & je ne vois pas pourquoi les Cartéſiens ſeroient à ce ſujet mieux inſtruits.

Il eſt donc certain que dans le principe ces deux hypotheſes n'ont pas d'avantages l'une ſur l'autre. Il ne reſte qu'à examiner quelle eſt celle qui ſouffre le moins de difficultés. A cet égard la ſuppoſition de l'attraction me paroît préférable. J'en juge par les difficultés que les Newtoniens ont faites contre l'impulſion (1), & auxquelles je ne ſache pas que les Cartéſiens aient encore ſatisfait. Mais quoique l'hypotheſe de Newton paroiſſe mieux s'accorder avec les obſervations, on ne ſauroit s'aſſurer qu'elle ſoit le vrai ſyſtême de l'univers.

Un autre uſage que la Phyſique

(1) Ces difficultés ſe trouvent à la fin des Principes de Newton.

peut faire des hypotheſes, c'eſt de les employer pour rendre ſenſibles certaines vérités que l'expérience fait connoître. Alors elles demandent quelques conditions de plus que dans le cas dont nous venons de parler. Ce n'eſt pas aſſez qu'on n'en puiſſe pas démontrer l'impoſſibilité ; elles ſeroient défectueuſes ſi on ne les concevoit point du tout ; car ce qui ne ſe conçoit pas ne ſauroit contribuer à rendre ſenſible une vérité. Mais auſſi il n'eſt pas néceſſaire d'en avoir une idée ſi complette, qu'on puiſſe développer dans tout ſon détail le principe de chaque phénomene : il ſuffit de les imaginer d'une maniere vague, & qui donne l'idée d'une ſorte de méchaniſme.

Veut-on, par exemple, faire ſentir que la facilité de penſer s'acquiert par l'exercice comme toutes les autres habitudes, & qu'on ne ſauroit travailler de trop bonne heure à l'acquérir ? On prend d'abord pour principes des faits que perſonne ne peut conteſter : 1°. que le mouvement eſt

la cauſe de tous les changements qui arrivent au corps humain ; 2°. que les organes ont plus de flexibilité, à proportion qu'on les exerce d'avantage.

On ſuppoſe enſuite que toutes les fibres du corps humain ſont autant de petits canaux où circule une liqueur très ſubtile (les eſprits animaux) qui ſe répand dans la partie du cerveau où eſt le ſiege du ſentiment, & qui y fait différentes traces ; que ces traces ſont liées avec nos idées, qu'elles les réveillent ; & on conclut que plus elles ſe réveillent facilement, moins nous trouverons d'obſtacle à penſer.

On remarque en troiſieme lieu que les fibres du cerveau ſont vraiſemblablement très molles & très délicates dans les enfants ; qu'avec l'âge elles ſe durciſſent, ſe fortifient & prennent une certaine conſiſtance ; qu'enfin la vieilleſſe d'un côté les rend ſi inflexibles, qu'elles n'obéiſſent plus à l'action des eſprits, & de l'autre deſſeche le corps au point qu'il n'y a plus aſſez d'eſprits pour vaincre la réſiſtance des fibres.

Ces suppositions admises, on imagine facilement par quelles précautions on peut acquérir l'habitude de penser. Je laisserai parler Mallebranche, car ce système lui appartient plus qu'à personne.

» Nous ne saurions guere, dit-» il (1), être attentifs à quelque chose » si nous ne l'imaginons & ne nous » la représentons dans le cerveau. Or » afin que nous puissions imaginer » quelques objets, il est nécessaire que » nous fassions plier quelques parties » de notre cerveau, ou que nous lui » imprimions quelque autre mouve-» ment pour pouvoir former les tra-» ces auxquelles sont attachées les » idées qui nous représentent ces ob-» jets. De sorte que si les fibres du » cerveau se sont un peu durcies, elles » ne feront capables que de l'inclina-» tion & du mouvement qu'elles au-» ront eus autrefois. Ainsi l'ame ne » pourra imaginer, ni par conséquent

(1) Recherche de la Vérité, Liv. 2, Part. 2, chap. 1.

» être attentive à ce qu'elle vouloit, » mais seulement aux choses qui lui » sont familieres.

» De là il faut conclure qu'il est » très avantageux de s'exercer de » bonne heure à méditer sur toutes » sortes de sujets, afin d'acquérir » une certaine facilité de penser à ce » qu'on veut. Car de même que nous » acquérons une grande facilité de » remuer les doigts de nos mains en » toutes manieres & avec une très » grande vîtesse par le fréquent usage » que nous en faisons en jouant des » instruments, ainsi les parties de no- » tre cerveau dont le mouvement est » nécessaire pour imaginer ce que » nous voulons, acquierent par l'u- » sage une certaine facilité à se plier, » qui fait que l'on imagine les choses » que l'on veut avec beaucoup de fa- » cilité, de promptitude & même de » netteté ».

Cette hypothese fournit encore à Mallebranche des explications de beaucoup d'autres phénomenes. Il y trouve entre autres choses, la raison

des différents caracteres qui se rencontrent dans les esprits des hommes. Il lui suffit pour cela de combiner l'abondance & la disette, l'agitation & la lenteur, la grosseur & la petitesse des esprits animaux avec la délicatesse & la grossiéreté, l'humidité & la sécheresse, la roideur & la flexibilité des fibres du cerveau. En effet « puisque » l'imagination ne consiste que dans la » force qu'a l'ame de se former des » images des objets, en les imprimant, » pour ainsi dire, dans les fibres de son » cerveau : plus les vestiges des esprits » animaux qui sont les traits de ces » images seront grands & distincts, » plus l'ame imaginera fortement & » distinctement ces objets. Or de même que la largeur, la profondeur & » la netteté des traits de quelque gravure dépend de la force dont le burin agit, & de l'obéissance que » rend le cuivre : ainsi la profondeur » & la netteté des vestiges de l'imagination dépend de la force des esprits » animaux, & de la constitution des » fibre du cerveau ; & c'est la va-

» riété qui se trouve dans ces deux
» choses, qui fait presque toute cette
» grande différence que nous remar-
» quons entre les esprits ».

Voilà des explications ingénieuses; mais si l'on s'imaginoit avoir par là une idée exacte de ce qui se passe dans le cerveau, on se tromperoit fort. De pareilles hypotheses ne donnent pas la vraie raison des choses, elles ne sont pas faites pour mener à des découvertes, & leur usage doit être borné à rendre sensibles des vérités dont l'expérience ne permet pas de douter.

Ces hypotheses de Physique sont donc bien moins parfaites que celles qu'on fait en astronomie. Un Astronome a des idées des astres, de la direction à laquelle il assujettit leur cours, & des phénomenes qui en résultent. Mais Mallebranche ne se représente que fort imparfaitement les esprits animaux, leur circulation dans tout le corps, & les traces qu'ils font dans le cerveau La nature se conforme au moins en apparence aux suppositions du premier, & paroît plus

plus disposée à s'ouvrir à lui. Pour l'autre, elle lui permet seulement de remarquer que les loix de la méchanique sont les principes de tous les changements du corps humain ; & si le système des esprits animaux a quelque rapport à la vérité, ce n'est que parcequ'il est une sorte de méchanisme. Le rapport peut-il être plus vague ?

Quand un système rend la vraie raison des choses, tous les détails en sont intéressants. Mais les hypotheses dont nous parlons, deviennent ridicules, quand leurs Auteurs se font une loi de les développer avec beaucoup de soin. C'est que plus ils multiplient les explications vagues, plus ils paroissent s'applaudir d'avoir pénétré la nature ; & on ne leur pardonne pas cette mépriſe. Ces sortes d'hypotheses veulent donc être exposées briévement, & elles ne demandent de détails que ce qu'il en faut pour rendre sensible une vérité. On peut juger si Mallebranche est abso-

lument exempt de reproches à cet égard.

Le dernier cas où l'on peut faire des hypotheſes, c'eſt dans l'eſpérance de deviner la véritable cauſe de quelques phénomenes, & ce ſont celles qui exigent le plus de conditions.

Si on ne les concevoit que d'une maniere vague, & qu'elles n'euſſent d'autre avantage que de ne pouvoir être démontrées impoſſibles, ce ſeroit bien témérairement qu'on les prendroit pour les vrais principes des choſes. Quand même on les concevroit parfaitement, ce ne ſeroit pas encore aſſez; il faudroit que par les explications qu'elles donneroient, tous les phénomenes fuſſent liés en un ſeul ſyſtême, & que la génération de chachun en fût ſenſiblement développée. Elles ſeroient moins probables, à proportion qu'il y auroit plus d'effets dont elles ne rendroient pas raiſon.

Bien plus, comme il eſt raiſonnable de ne chercher à deviner, que quand on a des moyens pour recon-

noître si on a rencontré la vérité, on ne doit faire de ces sortes d'hypotheses, que dans les cas où l'expérience peut les confirmer ou les détruire : on ne doit les mettre qu'au nombre des conjectures tant qu'elles ne sont point autorisées par des observations faites avec la derniere exactitude. Jusques-là il est à craindre qu'on ne vienne à découvrir quelques phénomenes qui détruisent les suppositions qu'on a imaginées, & qui en indiquent de toutes différentes.

Les hypotheses qu'on fait dans des cas où l'expérience ne peut pas faire juger de leur solidité, ne peuvent donc pas conduire à la découverte des vrais principes. Elles n'ont, ainsi que celles dont nous venons de parler, d'autre avantage que de lier en un système plusieurs vérités, & de les rendre par là plus sensibles. Mais celles dont nous traitons actuellement, exigent quelque chose de plus. Venons à un exemple.

Les corps électriques offrent aujourd'hui une grande quantité de phé-

nomenes ; ils attirent, ils repouſſent, ils jettent des rayons lumineux, des étincelles ; ils enflamment l'eſprit de vin, ils produiſent des commotions violentes, &c. Si on imaginoit une hypotheſe pour rendre raiſon de ces effets, il faudroit qu'elle fît voir entre eux une analogie ſi ſenſible, qu'ils s'expliquaſſent tous les uns par les autres. L'expérience nous montre une pareille analogie entre quelques-uns de ces phénomenes. Nous voyons, par exemple, qu'un corps électrique attire les corps qui ne le ſont pas, & repouſſe ceux à qui il a communiqué l'électricité : nous voyons encore qu'un corps électriſé perd toute ſa vertu, quand il eſt touché par un corps qui ne l'eſt pas. Or ces faits rendent parfaitement raiſon du mouvement d'une petite feuille, qui va alternativement du doigt qui la touche au tube qui la repouſſe. Elle s'éloigne du tube, lorſque l'électricité lui eſt communiquée ; elle s'en approche, lorſqu'elle la perd par l'attouchement du doigt.

L'expérience, en nous faisant voir quelques faits qui s'expliquent par d'autres, nous donne un modele de la maniere dont une hypothese devroit rendre raison de tout. Ainsi pour s'assurer de la bonté d'une supposition, il n'y a qu'à considérer si les explications qu'elle fournit pour certains phénomenes, s'accordent avec celles que l'expérience donne pour d'autres; si elle les explique tous sans exception; & s'il n'y a point d'observations qui ne tendent à la confirmer. Quand tous ces avantages s'y trouvent réunis, il n'est pas douteux qu'elle ne contribue aux progrès de la physique.

On ne doit donc pas interdire l'usage des hypotheses aux esprits assez vifs pour devancer quelquefois l'expérience. Leurs soupçons, pourvu qu'ils les donnent pour ce qu'ils sont, peuvent indiquer les recherches à faire & conduire à des découvertes. Mais on doit les inviter à apporter toutes les précautions nécessaires, & à ne jamais se prévenir pour les suppositions qu'ils ont faites. Si Descartes n'avoit donné

ſes idées que pour des conjectures, il n'en auroit pas moins fourni l'occaſion de faire des obſervations : mais en les donnant pour le vrai ſyſtême du monde, il a engagé dans l'erreur tous ceux qui ont adopté ſes principes, & il a mis des obſtacles aux progrès de la vérité.

Il réſulte de toutes ces réflexions, qu'on peut tirer différents avantages des hypotheſes, ſuivant la différence des cas où l'on en fait uſage.

Premiérement, elles ſont non ſeulement utiles, elles ſont même néceſſaires, quand on peut épuiſer toutes les ſuppoſitions, & qu'on a une regle pour reconnoître la bonne. Les mathématiques en fourniſſent des exemples.

En ſecond lieu, on ne ſauroit ſe paſſer de leur ſecours en aſtronomie ; mais l'uſage en doit être borné à rendre raiſon des révolutions apparentes des aſtres. Ainſi elles commencent à être moins avantageuſes en aſtronomie qu'en mathématiques.

En troiſieme lieu, on ne les doit

pas rejetter quand elles peuvent faciliter les observations, ou rendre plus sensibles des vérités attestées par l'expérience. Telles sont plusieurs hypotheses de physique, si on les réduit à leur juste valeur. Mais les plus parfaites dont les Physiciens puissent faire usage, ce sont celles que les observations indiquent, & qui donnent de tous les phénomenes des explications analogues à celles que l'expérience fournit dans quelques cas.

CHAPITRE XIII.

Du génie de ceux qui, dans le deſſein de remonter à la nature des choſes, font des ſyſtêmes abſtraits, ou des hypotheſes gratuites.

ON ſera peu ſurpris du grand nombre de ſyſtêmes abſtraits & d'hypotheſes gratuites qui ont été reçus avec applaudiſſement, ſi on fait attention à la curioſité exceſſive des hommes, à l'orgueil qui les empêche d'appercevoir les bornes de leur eſprit, & à l'habitude, qu'ils contractent dès l'enfance, de raiſonner ſur des notions vagues.

L'expérience auroit dû ouvrir les yeux ſur cet abus. Mais les eſprits étoient trop prévenus, & on a regardé comme un effort de génie de faire de ces ſortes de ſyſtêmes, ou d'en renouveller quelqu'un oublié depuis long-temps.

En effet les modeles en ce genre ont tout ce qu'il faut pour faire illusion. Plus poëtes que philosophes, ils donnent du corps à tout. Ils ne touchent qu'à la superficie des choses, mais ils la peignent des plus vives couleurs. Ils éblouissent, on croit qu'ils éclairent; ils n'ont que de l'imagination, & on ne balance pas à les regarder comme des hommes d'une intelligence supérieure.

L'imagination a son principe dans la liaison qui est entre les idées, & qui fait que les unes se réveillent à l'occasion des autres. Si la liaison est plus forte, les idées se réveillent plus promptement, & l'imagination est plus vive : si la liaison embrasse une plus grande quantité d'idées, les idées se retracent en plus grand nombre, & l'imagination est plus étendue. Ainsi l'imagination doit sa vivacité à la force de la liaison des idées, & son étendue à la multitude d'idées qui se retracent à l'occasion d'une seule.

Par la grande liaison que les notions abstraites ont avec les idées des

ſens, d'où elles tirent leur origine, l'imagination eſt naturellement portée à nous les repréſenter ſous des images ſenſibles. C'eſt pourquoi on l'appelle imagination : car imaginer, ou rendre ſenſible par des images, c'eſt la même choſe. Ainſi cette opération a pris ſa dénomination, non de ſa premiere fonction, qui eſt de réveiller des idées, mais de ſa fonction qui ſe remarque davantage, qui eſt de les revêtir des images auxquelles elles ſont liées. Les langues fourniſſent beaucoup d'exemples de cette eſpece.

Le plus grand avantage de l'imagination, c'eſt de nous retracer toutes les idées qui ont quelque liaiſon avec le ſujet dont nous nous occupons, & qui ſont propres à le développer ou à l'embellir. Voilà le principe auquel l'eſprit doit toute la fineſſe, toute la fécondité & toute l'étendue dont il eſt ſuſceptible. Mais ſi, malgré nous, les idées ſe réveilloient en trop grand nombre ; ſi celles qui devroient être le moins liées, l'étoient ſi fort que les plus éloignées de notre ſujet s'offrif-

ſent auſſi facilement, ou plus facilement que les autres ; ou même, ſi au lieu d'y être liées par leur nature, elles l'étoient par ces ſortes de circonſtances qui aſſocient quelquefois les idées les plus diſparates, on feroit des digreſſions dont on ne s'appercevroit pas ; on ſuppoſeroit des rapports où il n'y en a point ; on prendroit pour une idée préciſe, une image vague ; pour une même idée, des idées tout oppoſées. Il faut donc une autre opération afin de diriger, de ſuſpendre, d'arrêter l'imagination, & de prévenir les écarts & les erreurs qu'elle ne manqueroit pas d'occaſionner. Cette ſeconde opération, c'eſt celle que j'appelle *conception :* elle analyſe les choſes, & démêle tout ce que l'imagination y ſuppoſe ſans fondement.

Les eſprits où l'imagination domine ſont peu propres aux recherches philoſophiques. Accoutumés à voir mal, ils n'en jugent qu'avec plus de confiance. Jamais ils ne doutent. Une matiere où on leur fait voir quelques difficultés, ne peut avoir d'attraits

pour eux. Toujours superficiels, ils n'estiment que l'agrément, ils le répandent sans discernement ; & leur langage n'est qu'un tissu de métaphores & d'expressions forcées, que souvent ils n'entendent pas eux-mêmes.

Ceux au contraire qui ont si peu d'imagination, ou qui l'ont si lente, qu'ils sentent foiblement le rapport des notions abstraites aux idées sensibles, ne sauroient goûter le mêlange que les Poëtes font de ces idées. Rien ne paroît plus puérile à ces esprits froids, que ces fictions où l'on donne un corps à la renommée, à la gloire, & où l'on fait mouvoir & agir des êtres aussi abstraits. Ils n'ont égard qu'au fond des choses ; ils aiment à examiner ; ils se décident avec une lenteur extrême ; ils voient, & ils doutent encore ; & s'ils sont propres à dévoiler quelquefois les erreurs des autres, ils le sont peu à découvrir la vérité, encore moins à la présenter avec grace.

Par l'excès ou par le défaut d'imagination, l'intelligence est donc très

imparfaite. Afin qu'il ne lui manque rien, il faut que l'imagination & la conception ſe temperent mutuellement, & ſe cedent ſuivant les circonſtances. L'imagination doit fournir au Philoſophe des agréments, ſans rien ôter à la juſteſſe ; & la conception donner de la juſteſſe au Poëte, ſans rien ôter à l'agrément. Un homme où ces deux opérations ſeroient dans un tempérament auſſi heureux, pourroit réunir les talents les plus oppoſés. Mais on aura des talents contraires, & avec plus ou moins de défauts, à proportion qu'on s'éloignera davantage de ce juſte milieu pour ſe rapprocher de l'un ou de l'autre des extrêmes.

Il faudroit être dans ce milieu pour montrer ſa place à chaque homme. Ne nous attendons pas à avoir jamais un juge ſi éclairé : quand nous l'aurions, ſerions-nous capables de le reconnoître ? Mais il eſt facile de remarquer les eſprits qui ſont dans les extrémités.

Il eſt bien viſible, par exemple,

que les Philoſophes que je critique, ne ſont pas dans ce juſte milieu, où l'intelligence eſt la plus parfaite. On voit encore que s'ils s'en écartent, ce n'eſt pas pour avoir en partage cette analyſe exacte, ſi utile dans les ſciences, & où il ne manque que l'agrément. Ils approchent donc de cette extrémité où l'imagination domine. Par conſéquent ils n'ont pas l'intelligence que demandent les matieres dont ils s'occupent. N'eſt-ce pas là pour eux proprement en manquer ?

Quoiqu'on entende communément par génie le plus haut point de perfection où l'eſprit humain puiſſe s'élever, rien ne varie plus que les applications qu'on fait de ce mot, parceque chacun s'en ſert ſelon ſa façon de penſer & l'étendue de ſon eſprit. Pour être regardé comme un génie par le commun des hommes, c'eſt aſſez d'avoir l'art d'inventer. Cette qualité eſt ſans doute eſſentielle, mais il y faut joindre celle d'un eſprit juſte, qui évite conſtamment l'erreur, & qui manie la vérité de la façon la plus propre à la faire connoître.

A suivre exactement cette définition, il ne faut pas s'attendre à trouver de vrais génies. Nous ne sommes pas naturellement faits pour l'infaillibilité. Les Philosophes qu'on honore de ce titre savent inventer : on ne peut même leur refuser les avantages du génie, quand ils traitent des matieres qui paroissent neuves par les découvertes qu'ils y font & par la maniere dont ils les présentent. Mais s'ils ne nous conduisent guere au delà des idées déja connues, ce ne sont que des esprits au-dessus du médiocre, des hommes à talent tout au plus. S'ils s'égarent, ce sont des esprits faux ; s'ils vont d'erreurs en erreurs, les enchaînent les unes aux autres, en font des systêmes, ce sont des visionnaires. L'histoire de la Philosophie fournit des exemples des uns & des autres.

Cependant quand nous entreprenons la lecture de ces Philosophes, la réputation que leur imagination leur a faite nous prévient en leur faveur. Nous comptons qu'ils vont nous faire

part de mille & mille connoiſſances ; & plus portés à croire que nous manquons d'intelligence, qu'à les ſoupçonner eux-mêmes de n'en pas avoir, nous faiſons tous nos efforts pour les comprendre. Peut-être ſeroit-il plus avantageux pour nous & pour la vérité de les lire dans une diſpoſition d'eſprit toute oppoſée. Au moins eſt-il certain que ſi l'on veut les entendre, il faut mettre une grande différence entre concevoir & imaginer, & ſe contenter d'imaginer la plupart des choſes qu'ils croient avoir conçues. Il ſeroit auſſi peu raiſonnable de prétendre aller au-delà, qu'il le ſeroit, en liſant ces beaux vers de Malherbe,

Le Pauvre en ſa cabanne, où le chaume le couvre,
Et ſujet à ſes loix ;
Et la garde qui veille aux barrieres du Louvre,
N'en défend pas nos Rois.

de vouloir concevoir comment des Gardes pourroient éloigner la mort du trône & en garantir nos Rois.

Nous pouvons concevoir avec Malherbe que tous les hommes ſont mortels : mais la mort perſonnifiée, & des Gardes mis en oppoſition avec elle, parcequ'ils ſont prépoſés pour écarter du trône toute perſonne qui pourroit attenter à la majeſté des Rois: voilà des choſes qu'il n'a pu qu'imaginer, ainſi que nous.

Cet exemple eſt d'autant plus propre à éclaircir ma penſée, que la plupart des erreurs des Philoſophes viennent de ce qu'ils n'ont pas diſtingué ſoigneuſement ce que l'on imagine de ce que l'on conçoit; & de ce qu'au contraire ils ont cru concevoir des choſes qui n'étoient que dans leur imagination. C'eſt le défaut qui regne dans leurs raiſonnements.

Ce n'eſt pas que je veuille refuſer à ceux qui font des ſyſtêmes abſtraits, tous les éloges qu'on leur donne. Il y a tels de ces ouvrages qui nous forcent à les admirer. Ils reſſemblent à ces palais, où le goût, les commodités, la grandeur, la magnificence concourroient à faire un chef-d'œuvre de

l'art, mais qui porteroient sur des fondements si peu solides, qu'ils paroîtroient ne se soutenir que par enchantement. On donneroit sans doute des éloges à l'Architecte, mais des éloges bien contrebalancés par la critique qu'on feroit de son imprudence. On regarderoit comme la plus insigne folie, d'avoir bâti sur de si foibles fondements un si superbe édifice; & quoique ce fût l'ouvrage d'un esprit supérieur, & que les pieces en fussent disposées dans un ordre admirable, personne ne seroit assez peu sage pour y vouloir loger.

On peut conclure de ces considérations, qu'il faut apporter beaucoup de précaution dans la lecture des Philosophes. Le moyen le plus sûr pour être en garde contre leurs systêmes, c'est d'étudier comment ils les ont pu former. Telle est la pierre de touche de l'erreur & de la vérité : remontez à l'origine de l'une & de l'autre, voyez comment elles sont entrées dans l'esprit, & vous les distinguerez parfaitement. C'est une méthode dont les

Philoſophes que je blâme connoiſſent peu l'uſage.

CHAPITRE XIV.

Des cas où l'on peut faire des ſyſtêmes ſur des principes conſtatés par l'expérience.

PAR la ſeule idée qu'on doit ſe faire d'un ſyſtême, il eſt évident qu'on ne peut qu'improprement appeller *ſyſtêmes* ces ouvrages où l'on prétend expliquer la nature par le moyen de quelques principes abſtraits.

Les hypotheſes, quand elles ſont faites ſuivant les regles que nous en avons données, méritent mieux le nom de ſyſtême. Nous en avons fait voir les avantages.

Mais pour ne laiſſer rien à deſirer dans un ſyſtême, il faut diſpoſer les différentes parties d'un art ou d'une ſcience dans un ordre ou elles s'expliquent les unes par les autres, &

où elles se rapportent toutes à un premier principe certain, dont elles dépendent uniquement.

Il est évident qu'on tenteroit inutilement de les disposer de la sorte, si on ne les connoissoit pas toutes, & si on n'en voyoit pas tous les rapports. L'ordre qu'on imagineroit pour les parties qui seroient connues, ne conviendroit point à celles qui ne le seroient pas; & à mesure qu'on acquerroit de nouvelles connoissances, on remarqueroit soi-même l'insuffisance des principes qu'on se seroit trop hâté d'adopter.

Ceux qui, exempts de prévention, ont essayé de faire des systêmes, peuvent par leur propre expérience se convaincre de ce que je dis. Ils reconnoîtront que tant qu'ils n'avoient pas assez développé la matiere qu'ils vouloient expliquer, ils n'étoient point fixes dans leurs principes. Ils étoient obligés de les étendre, de les restreindre, d'en changer; & ils ne les rendoient précis, qu'à proportion que creusant davantage leur sujet, ils en

distinguoient mieux toutes les parties.

Ce seroit donc bien vainement qu'on entreprendroit de faire des systêmes sur des matieres qu'on n'auroit pas encore approfondies. Que seroit-ce si on l'entreprenoit sur d'autres qu'il ne seroit pas possible de pénétrer ? Je supppose qu'un homme, qui n'a aucune idée de l'horlogerie, ni même de la méchanique, entreprenne de rendre raison des effets d'une pendule : il a beau observer les sons qu'elle rend à certaines périodes, & remarquer le mouvement de l'aiguille : privé de la connoissance de la statique, il lui est impossible d'expliquer ces phénomenes d'une maniere raisonnable.

Engagez-le à faire des observations sur les choses qui ont conduit à l'invention de l'horlogerie, il pourra parvenir à imaginer des ressorts qui produiront à-peu-près les mêmes effets. Car il ne paroît pas absolument impossible qu'un art, dont les progrès

ſont dus aux travaux de pluſieurs perſonnes, fût l'ouvrage d'une ſeule.

Enfin ouvrez-lui cette pendule, expliquez-lui-en le méchaniſme; auſſitôt il ſaiſit la diſpoſition de toutes les parties, il voit comment elles agiſſent les unes ſur les autres, & il remonte juſqu'au premier reſſort dont elles dépendent. Ce n'eſt que de ce moment qu'il connoît avec certitude le vrai ſyſtême qui rend raiſon des obſervations qu'il avoit faites.

Cet homme, c'eſt le Philoſophe qui étudie la nature. Concluons donc que nous ne pouvons faire de vrais ſyſtêmes, que dans les cas où nous avons aſſez d'obſervations pour ſaiſir l'enchaînement des phénomenes. Or nous avons vu que nous ne ſaurions obſerver ni les éléments des choſes, ni les premiers reſſorts des corps vivants; nous n'en pouvons remarquer que des effets bien éloignés. Par conſéquent les meilleurs principes qu'on puiſſe avoir en phyſique, ce ſont des phénomenes qui en expliquent d'au-

tres, mais qui dépendent eux-mêmes de causes qu'on ne connoît point.

Il n'y a point de science ni d'art où l'on ne puisse faire des systêmes : mais dans les uns on se propose de rendre raison des effets ; dans les autres, de les préparer & de les faire naître. Le premier objet est celui de la physique ; le second est celui de la politique. Il y a des sciences qui ont l'un & l'autre, telles sont la chymie & la médecine.

Les arts peuvent aussi se distinguer en deux classes, suivant celui de ces objets qu'on y a plus particuliérement en vue. C'est pour produire certains effets, qu'on a imaginé des leviers, des poulies, des roues, & d'autres machines. Ainsi dans les arts méchaniques on a commencé par les faits qui devoient servir de principes à un systême.

Dans les beaux arts au contraire, le goût seul a produit les effets : on voulut ensuite chercher les principes, & on finit par où l'on avoit commencé dans les autres. Les regles qu'on y

donne ſont plus deſtinées à rendre raiſon des effets qu'à apprendre à les produire.

Tels ſont les cas où les ſyſtêmes peuvent avoir des faits pour principes. Il ne reſte qu'à traiter des précautions avec leſquelles on doit les former. Je commencerai par les ſyſtêmes de politique, parcequ'ils ſont les moins parfaits.

CHAPITRE

CHAPITRE XV.

De la néceſſité des Syſtêmes en politique, des vues & des précautions avec leſquelles on les doit faire.

S'IL y a un genre où l'on ſoit prévenu contre les ſyſtêmes, c'eſt la politique. Le public ne juge jamais que par l'événement; & parcequ'il a été ſouvent la victime des projets, il ne craint rien tant que d'en voir former. Cependant eſt-il poſſible de gouverner un état ſi on n'en embraſſe toutes les parties d'une vue générale, & ſi on ne les lie les unes aux autres de maniere à les faire mouvoir de concert, & par un ſeul & même reſſort? Ce ne ſont pas les ſyſtêmes qu'on doit blâmer en pareil cas, c'eſt la conduite de ceux qui les font.

Les deſſeins d'un Miniſtre ne ſauroient être utiles, ils ſeront même

ſouvent dangereux, s'ils n'ont été précédés d'un mûr examen de tout ce qui concourt au gouvernement intérieur & extérieur : une circonſtance qui n'aura pas été prévue, ſuffira pour les faire échouer. On doit même être toujours prêt à changer ſes principes à chaque circonſtance, & un ſyſtême de politique doit en quelque ſorte eſſuyer les mêmes révolutions que l'état pour lequel il eſt fait.

Un peuple eſt un corps artificiel ; c'eſt au Magiſtrat qui veille à ſa conſervation d'entretenir l'harmonie & la force dans tous les membres. Il eſt le machiniſte qui doit rétablir les reſſorts, & remonter toute la machine auſſi ſouvent que les circonſtances le demandent. Mais quel eſt l'homme ſage qui haſarderoit de réparer l'ouvrage d'un artiſte s'il n'en avoit auparavant étudié le méchaniſme ? Celui qui en feroit la tentative, ne courroit-il pas riſque de le déranger de plus en plus ?

Un Miniſtre qui n'embraſſe pas toutes les parties, qui ne ſaiſit pas

l'action réciproque des unes sur les autres, fera donc naître de plus grands abus que ceux auxquels il voudra remédier. Pour favoriser un ordre de citoyens, il nuira à un autre. S'il veille aux manufactures, il oubliera l'agriculture; s'il multiplie la Noblesse, il détruira le commerce. Bientôt il n'y a plus d'équilibre, les conditions se confondent, le citoyen n'a de regle que son ambition, le gouvernement s'altere de plus en plus, enfin l'état est renversé.

L'épée, la robe, l'église, le commerce, la finance, les gens de lettres, & les artisans de toute espece : voilà les ordres de citoyens. Il faut que dans le système de celui qui les gouverne chacun soit aussi heureux qu'il peut l'être, sans que le bien général du corps soit altéré. C'est là ce qui donnera à l'état la constitution la plus robuste. Cela renferme deux choses : la conduite qu'on doit tenir envers le peuple auquel on commande, & celle qu'on doit avoir avec les puissances voisines.

Pour conduire le peuple, il faut établir une discipline qui entretienne un équilibre parfait entre tous les ordres, & qui par-là fasse trouver l'intérêt de chaque citoyen dans l'intérêt de la société. Il faut que les citoyens en agissant par des vues différentes, & se faisant chacun des systêmes particuliers, se conforment nécessairement aux vues d'un systême général. Le Ministre doit donc combiner les richesses & l'industrie des différentes classes, afin de les favoriser toutes sans nuire à aucune, & de n'empêcher ou de ne permettre qu'à propos le passage de l'une à l'autre. De là dépend uniquement l'union qui peut entretenir l'équilibre entre toutes les parties.

L'ordre ainsi établi, le Ministre verra sensiblement les forces & les ressources de l'état; mais il ne saura point encore avec quelle précaution il en doit faire usage contre les ennemis. Ce qui rend un peuple puissant, c'est autant la foiblesse de ses voisins que ses propres forces. Le

Miniſtre apprendra par la combinaiſon de ces choſes là conduite qu'il doit tenir avec les étrangers.

Ce n'eſt pas ſeulement d'après les richeſſes naturelles des pays voiſins, ni d'après l'induſtrie de leurs habitants qu'il doit faire ſes combinaiſons; c'eſt principalement d'après la nature de leur gouvernement : car c'eſt là ce qui fait la force ou la foibleſſe d'un peuple. Il eſt donc néceſſaire pour lui de connoître les vues de ceux qui gouvernent ; leurs ſyſtêmes, s'ils en ont; & quelquefois même les petites intrigues de cour. Souvent les plus légers moyens ſont le principe des grandes révolutions ; & ſi on remontoit à la ſource des abus qui ruinent les états, on ne verroit ordinairement qu'une bagatelle contre laquelle on n'avoit pas ſongé à ſe tenir en garde, parcequ'on n'en avoit pas prévu toute l'influence.

Ces connoiſſances acquiſes, un Roi ne doit pas ſe faire, par rapport à ſon peuple, & par rapport aux étran-

gers, deux ſyſtêmes à part & comme ſéparés l'un de l'autre. Il ne doit avoir qu'une ſeule vue dans toute ſa conduite, & ſon ſyſtême pour l'extérieur doit être ſi fort ſubordonné à celui qu'il s'eſt preſcrit pour l'intérieur, qu'il ne s'en forme qu'un ſeul des deux. Par là il acquerra autant de puiſſance que les circonſtances le pourront permettre.

Il eſt évident qu'un ſyſtême formé ſuivant ces regles eſt abſolument relatif à la ſituation des choſes. Cette ſituation venant à changer, il faudra donc que le ſyſtême change dans la même proportion; c'eſt-à-dire que les changements introduits doivent être ſi bien combinés avec les choſes conſervées, que l'équilibre continue à ſe maintenir entre toutes les parties de la ſociété. C'eſt ce qui ne peut être exécuté avec ſuccès, que par celui qui a imaginé, ou du moins parfaitement étudié le ſyſtême.

Mais ceux qui préſident au gouvernement n'ayant pas toujours toutes

les connoiſſances néceſſaires, le public ſouffre ſouvent des changements qui ſe font. Il ſe prévient auſſi-tôt contre toute innovation ; & parceque les nouvelles vues d'un Miniſtre n'ont pas réuſſi, on juge que celles des autres ne réuſſiront pas mieux. Il faut s'en tenir, dit-on, aux établiſſements de nos peres ; ils ſuffiſoient de leur temps, pourquoi ne ſuffiroient-ils pas aujourd'hui ?

Ceux qui adoptent de pareils préjugés ne veulent pas appercevoir que des reſſorts ſuffiſants pour faire mouvoir une machine fort ſimple, ne le ſont plus ſi elle devient fort compoſée.

Dans leur origine les ſociétés n'étoient formées que d'un petit nombre de citoyens égaux. Les Magiſtrats & les Généraux n'avoient de ſupériorité que pendant l'exercice de leurs fonctions : ce temps paſſé, ils rentroient dans la claſſe des autres. Le citoyen n'avoit donc de ſupérieur que la loi. Par la ſuite les ſociétés s'agrandi-

rent, les citoyens se multiplierent, & l'égalité s'altéra. Alors on vit naître peu à peu différents ordres; celui des gens de guerre, celui des Magistrats, celui des négociants, &c. & chacun de ces ordres prit son rang, d'après l'autorité qu'il avoit obtenue. Dans le tems d'égalité, les citoyens n'avoient tous qu'un même intérêt, & un petit nombre de loix fort simples suffisoient pour les gouverner. L'égalité détruite, les intérêts ont varié à proportion que les ordres se sont multipliés, & les premieres loix n'ont plus été suffisantes. Il ne faut que cette considération pour sentir qu'avec le même système on ne peut pas gouverner une société dans son origine, & dans les degrés d'accroissement ou de décadence par où elle passe.

On ne peut donc blâmer ceux qui veulent introduire des changements dans le gouvernement; mais il les faut inviter à acquérir toutes les connoissances nécessaires pour n'en faire que conformément à la situation des choses.

L'occaſion la plus délicate pour un Roi ou pour un Miniſtre, c'eſt quand un état ayant été mal gouverné pendant pluſieurs regnes, il paroît qu'on n'a plus de plan ni même de principes. Pour lors les abus naiſſent en abondance, & plus on attend à y remédier, plus on aura d'obſtacles à ſurmonter.

Pour ſe faire un ſyſtême en pareil cas, il ne faut pas chercher dans ſon imagination le gouvernement le plus parfait : on ne feroit qu'un roman. Il faut étudier le caractere du peuple, rechercher les uſages & les coutumes, démêler les abus. Enſuite on conſervera ce qu'on aura trouvé bon, on ſuppléra à ce qu'on aura trouvé mauvais : mais ce ſera par les voies qui ſe conformeront davantage aux mœurs des citoyens. Si le Miniſtre les choque, ce ne doit être que dans les occaſions où il aura aſſez d'autorité pour prévenir les inconvénients qui naiſſent naturellement des révolutions trop promptes. Souvent il ne tentera pas de détruire bruſquement

un abus ; il paroîtra le tolérer, & il ne l'attaquera que par des voies détournées. En un mot, il combinera si bien les changements avec tout ce qui sera conservé, & avec la puissance dont il jouira, qu'ils se feront sans qu'on s'en apperçoive, ou du moins avec l'approbation d'une partie des citoyens, & sans rien craindre de la part de ceux qui y seroient contraires.

Ceux qui n'apportent pas toute cette circonspection dans la réforme du gouvernement, s'exposent à précipiter la ruine de l'état. Ne combinant qu'une partie des choses auxquelles ils devroient avoir égard, leurs projets sont nécessairement défectueux. Mais c'en est assez pour faire voir la nécessité des systêmes en politique, & avec quelles précautions on les doit former.

CHAPITRE XVI.

De l'usage des Systêmes en Physique.

PUISQUE les Physiciens doivent se borner à mettre en systême les parties de la Physique qui leur sont connues, leur unique objet doit être d'observer les phénomenes, d'en saisir l'enchaînement, & de remonter jusqu'à ceux dont plusieurs autres dépendent. Mais cette dépendance ne peut pas consister dans un rapport vague : il faut expliquer si bien les effets que la génération en soit sensible.

Le phénomene que nous remarquons comme le premier, c'est celui de l'étendue : le mouvement est le second ; & par la maniere dont il modifie l'étendue, il en produit beaucoup d'autres. Mais de ce que nous ne pouvons pas remonter plus haut, il n'en faudroit pas conclure qu'il n'y a que

de l'étendue & du mouvement : il ne faudroit pas non plus entreprendre d'expliquer ces phénomenes. L'expérience nous manqueroit, & nous ne pourrions imaginer que des principes abſtraits dont nous avons vu le peu de ſolidité.

Il eſt très important d'obſerver, autant qu'il eſt poſſible, tous les effets que le mouvement peut produire dans l'étendue, & de remarquer ſurtout les variétés qu'il éprouve lorſqu'il paſſe d'un corps à un autre. Mais afin qu'il ne ſe gliſſe dans les expériences ni erreurs, ni détails ſuperflus, il ne faut arrêter la vue que ſur ce qui offre des idées nettes. Il ne faut donc pas entreprendre de déterminer ce qu'on appelle *la force* d'un corps; c'eſt là le nom d'une choſe dont nous n'avons point d'idée. Les ſens en donnent une du mouvement : nous jugeons de ſa vîteſſe, nous en meſurons les degrés relatifs en conſidérant l'eſpace parcouru dans un certain temps marqué : que faut-il davantage ? Quelle lumiere pourroit être répan-

due sur nos observations par les vains efforts que nous ferions pour connoître cette force que nous regardons comme le principe du mouvement? Il n'y a qu'un cas où l'on puisse employer le mot *force ;* c'est quand on considere un corps comme une force, par rapport à un corps sur lequel il agit. Des chevaux, par exemple, sont une force par rapport au char qu'ils traînent ; mais alors ce terme n'exprime pas le principe du mouvement, il indique seulement un phénomene.

Distinguons donc soigneusement les différents cas où l'on peut observer les mobiles. Sont-ce des corps solides ou fluides, élastiques ou non élastiques ? Quels sont ceux qui leur communiquent le mouvement ? quels sont les milieux où ils se meuvent? Comparons les vîtesses & les masses, & remarquons dans quelles proportions le mouvement se communique, augmente, diminue ; quand il s'éteint, & comment il prend différentes directions. Si à mesure que nous recueillerons des phénomenes nous les

disposons dans un ordre où les premiers rendent raison des derniers, nous les verrons se prêter mutuellement du jour. Cette lumiere nous éclairera sur les expériences qui nous resteront à faire ; elle nous les indiquera, & nous fera former des conjectures qui seront souvent confirmées par les observations. Par ce moyen nous découvrirons peu-à-peu les différentes loix du mouvement, & nous réduirons à un petit nombre les phénomenes qui doivent servir de principes. Peut-être même trouverons-nous une loi qui tiendra lieu de toutes les loix, parcequ'elle sera applicable à tous les cas. Alors notre système seroit aussi parfait qu'il peut l'être, & il ne manqueroit plus rien à la partie de la Physique qui traite du mouvement des corps.

Tout consiste donc en Physique à expliquer des faits par des faits. Quand un seul ne suffit pas pour rendre raison de tout ceux qui sont analogues, il en faut employer deux, trois ou davantage. A la vérité, un système est

encore bien éloigné de ſa perfection, lorſque les principes s'y multiplient ſi fort. Cependant il ne faut pas négliger d'en faire uſage. En faiſant voir une liaiſon entre un certain nombre de phénomenes, il peut conduire à la découverte d'un phénomene qui ſuffira pour les expliquer tous. Mais une loi eſſentielle, c'eſt de ne rien admettre qui n'ait été confirmé par des expériences bien faites.

Plus d'un exemple prouvent combien certains faits ſont propres à en expliquer d'autres, & à ſuggérer des expériences qui contribuent aux progrès de la Phyſique.

Le phénomene de l'eau qui s'éleve au-deſſus de ſon niveau dans une pompe aſpirante, & pluſieurs autres, ne pouvoient être expliqués par les Philoſophes anciens. Prévenus que l'air a une légéreté abſolue, ils attribuoient tous ces effets à une horreur prétendue de la nature pour le vide. Un pareil principe n'étoit ni lumineux, ni propre à occaſionner des découvertes. Auſſi ne fut-ce que quand

il parut ſuſpect, que les Phyſiciens ſongerent à faire les expériences auxquelles ils doivent la connoiſſance du vrai principe de ces phénomenes. Galilée obſerva les effets des pompes aſpirantes, & s'étant aſſuré que l'eau n'y monte qu'à trente-deux pieds, & qu'au-delà le tuyau demeure vide, il conclut qu'on n'avoit point connu la vraie cauſe de ce phénomene. Toricelli la chercha : c'eſt à lui qu'on doit la premiere expérience du tube renverſé, dans lequel le mercure ſe ſoutient à la hauteur de vingt-ſept pouces & demi. Il compara cette colonne avec une colonne d'eau de même baſe & de trente deux pieds de hauteur, elles ſe trouverent exactement du même poids. Il conjectura qu'elles ne pouvoient être ſoutenues que parcequ'elles étoient chacune en équilibre avec une colonne d'air ; & ce fut là la premiere preuve de la peſanteur de ce fluide.

Un homme célebre qui a aſſez vécu pour ſa réputation, mais trop peu pour le progrès des ſciences, Paſcal

ſentit combien il étoit important d'aſſurer le ſort de la conjecture de Toricelli. Il jugea que ſi l'air eſt peſant, ſa preſſion doit ſe faire comme celles des liqueurs, qu'elle doit diminuer ou augmenter ſelon la hauteur de l'atmoſphere, & que, par conſéquent, les colonnes ſuſpendues dans le tube de Toricelli ſeroient plus ou moins longues ſuivant la hauteur plus ou moins grande du lieu où l'expérience ſeroit faite. Le Puy de Dôme en Auvergne fut choiſi à cet effet, & l'événement confirma le raiſonnement de Paſcal.

La peſanteur de l'air étant conſtatée, on expliqua d'une maniere naturelle les effets qui avoient fait imaginer que la nature a le vide en horreur. Mais ce ne fut pas là le ſeul avantage de ce principe.

Le ſoin qu'on eut de répéter ſouvent l'expérience de Toricelli, fit bientôt remarquer les variations qui arrivent à la hauteur du mercure dans le tube. On connut que la peſanteur de l'air n'eſt pas conſtamment la

même, on observa les degrés suivant lesquels elle varie, & on imagina le barometre, instrument dont les effets sont aujourd'hui connus de tout le monde.

Pour juger encore mieux des phénomenes produits par la pesanteur de l'air, on chercha les moyens d'avoir un espace d'où l'air fût pompé. On imagina la machine pneumatique (1): alors on vit plusieurs nouveaux phénomenes qui confirmerent la pesanteur de l'air, & s'expliquerent par elle.

C'est ainsi qu'un principe doit rendre raison des choses & conduire à des découvertes. Il seroit à souhaiter que les Physiciens n'en employassent jamais que de cette espece. Quant aux suppositions qui ne peuvent pas être l'objet de l'observation, nous avons vu combien l'usage qu'ils en peuvent faire est borné (2).

---

(1) Otto de Guérike en est le premier inventeur.

(2) Chap. 12.

Il y a cette différence entre les hypotheſes & les faits qui ſervent de principes, qu'une hypotheſe devient plus incertaine à meſure qu'on découvre un plus grand nombre d'effets dont elle ne rend pas raiſon ; au lieu qu'un fait eſt toujours également certain, & il ne peut ceſſer d'être le principe des phénomenes dont il a une fois rendu raiſon. S'il y a des effets qu'il n'explique pas, on ne le doit pas rejetter ; on doit travailler à découvrir les phénomenes qui le lient avec eux, & qui forment de tous un ſeul ſyſtême.

Il y a auſſi une grande différence entre les principes de phyſique & ceux de politique. Les premiers ſont des faits dont l'expérience ne permet pas de douter, les autres n'ont pas toujours cet avantage. Souvent la multitude des circonſtances & la néceſſité de ſe déterminer promptement, contraignent l'homme d'état de ſe régler ſur ce qui n'eſt que probable. Obligé de prévoir ou de préparer l'avenir, il ne ſauroit avoir les mêmes

lumieres que le Phyſicien qui ne raiſonne que ſur ce qu'il voit. La phyſique ne peut élever des ſyſtêmes que dans des cas particuliers ; la politique doit avoir des vues générales, & embraſſer toutes les parties du gouvernement. Dans l'une on ne ſauroit trop tôt renverſer les mauvais principes, il n'y a point de précaution à prendre, & on doit toujours ſaiſir ſans retardement ceux que fournit l'obſervation : dans l'autre on ſe conforme aux circonſtances, on ne peut pas toujours rejetter tout-à-coup un ſyſtême défectueux qui ſe trouve établi, on prend des meſures, & on ne tend qu'avec lenteur à un ſyſtême plus parfait.

Je ne parle pas de l'uſage des ſyſtêmes dans la chymie, la médecine, &c. Ces ſciences ſont proprement des parties de la phyſique : ainſi la méthode y doit être la même.

CHAPITRE DERNIER.

De l'usage des Systêmes dans les Arts.

Les arts se divisent en deux classes ; l'une comprend tous les beaux arts, & l'autre tous les arts méchaniques.

La méchanique pratique est la science qui apparend à appliquer à des machines artificielles les loix du mouvement. C'est une imitation des opérations de la nature. Les systêmes y suivent donc les mêmes regles qu'en physique. Il faut que dans une machine tout dépende d'un premier ressort, & que les parties en soient dans une si grande proportion, qu'elles agissent sans se nuire, & tendent toutes à la production des mêmes effets. Cette vérité est si reconnue, qu'il est inutile de s'y arrêter.

Quand il nous est permis de découvrir les moyens propres à produire les effets, nous pouvons imiter la na-

ture, & perfectionner de plus en plus les arts méchaniques : mais ſi ces moyens nous ſont cachés, les effets ne ſont plus en notre puiſſance, & nous ſentons auſſi-tôt les bornes de ces arts.

Dans les beaux arts, au contraire, il n'eſt pas néceſſaire, pour imiter la nature, de connoître le principe qui nous rend capables de cette imitation. Sans cette connoiſſance nous pouvons même quelquefois la ſurpaſſer. Mais quoique ce talent ſoit en nous, rien n'eſt ſi difficile que de démêler par quel artifice il produit des effets que nous admirons ; & les bons ſyſtêmes ſont ici auſſi rares qu'ils ſont communs dans les arts méchaniques.

Les moyens en méchanique ſont des machines qui ſont preſque toujours à notre diſpoſition ; c'eſt pourquoi les bons ſyſtêmes y multiplient beaucoup les artiſtes, & donnent à chacun le pouvoir de reproduire, auſſi ſouvent qu'il le veut, les effets qu'il a ſu produire une fois. Ils ne demandent de la part de l'ouvrier qu'une adreſſe qui n'eſt pas bien rare.

Mais dans les beaux arts on ne peut tenir les moyens que d'une organisation qui donne de la sensibilité à certains égards & dans un certain degré. C'est par-là qu'on est poëte, orateur, musicien, &c. Les meilleurs systêmes ne sauroient donc en pareil cas créer le talent, mais ils contribuent beaucoup à le développer ; & c'en est assez pour sentir combien il est important d'en rechercher les regles.

Les systêmes dans les beaux arts ont cela de particulier, que tout doit s'y réduire à une idée premiere, qui soit le germe de toutes les autres. Or nous connoissons qu'une idée est le germe d'une seconde, d'une troisieme, ou d'un plus grand nombre, quand, par l'analyse, nous voyons que chaque idée engendrée n'est que la premiere modifiée d'une certaine maniere. Observons donc chaque idée en particulier, saisissons la premiere ; faisons voir comment elle se modifie différemment, & par-là engendre successivement toutes les autres, & nous aurons un systême parfait.

Le plus difficile n'eſt pas de découvrir cette idée premiere. On eſt bien ſûr qu'elle ne ſe trouve point parmi les notions abſtraites : comme celles-ci ſont engendrées, aucune d'elles ne peut être le germe de toutes les autres. On doit donc porter toute ſon attention ſur les idées particulieres : ainſi, obligé à n'avoir égard qu'à un petit nombre, on peut davantage ſe répondre du ſuccès.

Mais la grande difficulté, c'eſt de ſuivre cette idée dans toutes ſes transformations, & de ſaiſir comment elle devient ſucceſſivement les différentes parties du ſyſtême, & forme enfin le tout.

Nous n'y réuſſirons qu'autant que nous concevrons parfaitement chaque notion engendrée : car s'il en eſt quelques-unes que nous ne concevons pas d'une maniere bien nette, comment ferons nous voir qu'elles ne ſont qu'une premiere idée différemment modifiée ?

Or on ne conçoit proprement une choſe, que lorſqu'on eſt en état d'en faire

faire l'analyſe. Voulez-vous, par exemple, concevoir une machine? décompoſez-la, en remarquant avec ſoin les rapports où ſont toutes ſes parties; & à meſure que vous les ſéparerez, ayez l'attention de les arranger dans un ordre qui prévienne toute confuſion. Si enſuite vous les raſſemblez, en obſervant comment elles agiſſent les unes ſur les autres, vous ſaiſirez la génération de toute la machine, & vous la concevrez parfaitement. Voilà ce qu'il faut faire ſur toutes les idées qui doivent former un ſyſtême.

Cela eſt d'autant plus néceſſaire, que la plupart de nos idées ſont à notre égard, ce que ſont des machines par rapport à ceux qui n'ont aucune connoiſſance de la ſtatique. Elles ſe ſont arrangées dans notre eſprit toutes faites, & telles que les circonſtances, ou ceux qui ont veillé à notre éducation, nous les ont tranſmiſes. Si quelquefois nous les avons formées nous-mêmes, ç'a été avec ſi peu de ré-

flexion, que n'ayant point remarqué l'ordre que nous avons ſuivi, elles n'offrent rien que de vague. Souvent ce ne ſont que des mots auxquels nous ſerions bien en peine d'attacher une ſignification.

Nous ne ſurmonterons ces obſtacles que par une grande exactitude à nous rendre compte de tout ce que nous faiſons entrer dans les notions que nous avons formées. Il en faut remarquer toutes les idées partielles, les conſidérer chacune à part, les combiner ſous différents rapports, enfin les mettre dans l'ordre où elles conſervent entr'elles la plus grande liaiſon. Dès-lors nous les ſaiſirons facilement, nettement, & nous en concevrons toute la génération.

Ce que nous aurons fait ſur quelques notions, il le faudra faire ſur toutes les parties de l'art que nous voudrons réduire en ſyſtême. Par-là elles s'engendreront ſi bien que nous les verrons toutes naître d'une premiere idée.

Voulez-vous donc savoir si vous êtes en état de faire un système, essayez de décomposer toutes les parties qui le doivent former. Ne le pouvez-vous pas, parcequ'il y en a dont vous n'avez qu'une notion vague, ou qui vous sont totalement inconnues? abandonnez votre entreprise.

Si je veux, par exemple, faire un système sur l'art de penser (1), je vois l'entendement humain comme une faculté qui reçoit des idées, & qui en fait l'objet de ses opérations. Mais je remarque sans peine que les notions de faculté, d'idée & d'opération sont abstraites. Par conséquent aucune d'elles n'est le principe que

(1) On sera peut-être surpris de voir ici l'art de penser parmi les beaux arts. Il semble même qu'on s'en occupe trop peu, pour avoir songé à le mettre dans aucune classe. Quoi qu'il en soit, on ne sauroit le séparer de l'éloquence & de la poésie; car ces beaux arts ne sont que des branches de l'art de penser. D'ailleurs on doit mettre au nombre des beaux arts tous ceux qui ne sont pas méchaniques.

je cherche. Je décompose donc encore, & je passe en revue toutes les opérations. La conception se présente la premiere comme la plus parfaite ; mais je ne conçois que parceque je juge ou que je raisonne : je ne forme des jugements ou des raisonnements que parceque je compare : je ne saurois comparer, sous tous les rapports où j'ai besoin de le faire, si je ne distinguois, composois, décomposois, & ne formois des abstractions. Tout cela demande nécessairement que je sois capable de réfléchir : la réflexion suppose de l'imagination ou de la mémoire : ces deux opérations sont évidemment l'effet de l'exercice de l'attention : celle-ci ne peut avoir lieu sans la perception : enfin la perception vient à l'occasion des sensations ; & elle n'est que l'impression que chaque objet sensible fait sur moi.

Cette décomposition me conduit donc à une idée qui n'est point abstraite ; & elle m'indique dans la perception le germe de toutes les opérations de l'entendement. En effet,

l'exercice de cette faculté ne sauroit être moindre que d'appercevoir, il ne sauroit commencer ni plutôt ni plus tard. C'est donc la perception qui doit devenir successivement attention, imagination, mémoire, réflexion, & enfin l'entendement même. Mais je ne développerai point ce progrès si je n'ai une idée nette de chaque opération ; au contraire je m'embarrasserai, & je tomberai dans des mépriſes. Voilà, je l'avoue, ce qui m'est arrivé lorsque j'ai traité de l'origine des connoissances humaines. Pour suivre exactement les préceptes que j'indique aujourd'hui, je ne les connoissois pas assez. On ne doit pas s'attendre que je corrige dans ce chapitre les erreurs de cet ouvrage. Je passe donc à un autre exemple.

Je suppose qu'il soit question de faire un système pour expliquer les progrès de l'Ecriture ; nous considérerons les différents caracteres qui ont été en usage, & nous en trouverons de deux sortes, les lettres alphabétiques & les hiéroglyphes. Parmi ceux-

ci nous découvrons des traits qui paroiſſent n'avoir avec les choſes qu'un rapport de convention, & nous en trouvons d'autres qui ſont la peinture même des objets. Eſt-il naturel que les hommes aient d'abord imaginé les caracteres de l'alphabet, que ces caracteres aient été par des altérations transformés en hiéroglyphes, & ſoient enfin devenus la peinture des choſes qu'on vouloit déſigner? Non ſans doute; les lettres alphabétiques & les hiéroglyphes ſont par eux-mêmes des ſignes vagues, & qui, pour cette raiſon, doivent être mis au rang des notions abſtraites. Ils en ſuppoſent donc d'autres qui les aient précédés. Mais la peinture de l'objet eſt le ſigne le plus déterminé qu'on puiſſe imaginer. Il ne faut donc que conſidérer les différentes altérations qu'on a fait éprouver à cette ſorte de caractere, & remarquer comment elles l'ont rendu d'un uſage plus commode & plus général, pour le voir paſſer ſucceſſivement par toutes les transformations des hiéroglyphes, &

donner lieu à l'invention des lettres de l'alphabet.

Il ne me paroît pas possible de se méprendre sur l'idée premiere qui est le principe de ce système. La difficulté est de la suivre & de la reconnoître sous toutes les formes qu'elle prend. Si tous les caracteres qui ont été en usage depuis l'origine de l'écriture, avoient pu venir jusqu'à nous avec une clef qui en donnât l'explication, nous démêlerions ce progrès d'une maniere bien sensible. Cependant nous pouvons, avec ce qui nous en reste, developper ce système, sinon dans tout son détail, du moins suffisamment pour nous assurer de la génération des différentes sortes d'écritures. L'ouvrage de M. Warburthon en est la preuve (1).

(1) Cet ouvrage est traduit sous le titre d'*Essai sur les Hiéroglyphes*. J'en ai donné un extrait dans mon *Essai sur l'origine des connoissances humaines. Part. 2, Sect. 1, ch. 13.*

Peut-être eût-on souhaité que j'eusse emprunté des exemples de la poésie & de l'éloquence. Je conviens qu'ils auroient intéressé

La méthode que j'emploie pour faire ces systêmes, je l'appelle *analyse*. On voit qu'elle renferme deux opérations, *décomposer*, & *composer*.

Par la premiere, on sépare toutes les idées qui appartiennent à un sujet; & on les examine jusqu'à ce qu'on ait découvert l'idée qui doit être le germe de toutes les autres. Par la seconde, on les dispose suivant l'ordre de leur génération. Mais on sera d'autant plus éloigné d'en saisir la vraie génération, que la décomposition en aura été plus mal faite.

Cependant au lieu de décomposer le sujet sur lequel on se propose de faire un systême, on se borne d'ordinaire à chercher les notions abstraites avec lesquelles il a des rapports; on prend ces notions pour principes, & on n'imagine pas qu'il y ait quelque chose dont elles ne puissent rendre

---

un plus grand nombre de Lecteurs. Mais si on a beaucoup d'observations sur ces arts, je ne sache pas qu'on ait encore de bons systêmes.

raiſon. Voilà la méthode qu'on appelle *ſyntheſe* : elle donne aux idées une génération toute différente de celle qu'elles ont en effet.

Ceux qui ſuivent cette méthode ſont dans l'impuiſſance de trouver les vrais principes des ſciences & des arts. Où une ſeule regle ſuffiroit, ils en imaginent vingt, encore ſont-elles ſujettes à milles exceptions. Ils font ſi bien que les principes ſont ſecs & rebutants pour ceux qui les apprennent, & inutiles à ceux qui les ont appris. C'eſt ce dont on peut ſe convaincre par la lecture des Grammaires, des Rhétoriques, des Logiques, & de preſque tous les ouvrages deſtinés à former l'eſprit (1).

Mais, diront les défenſeurs de la

(1) Parmi les ouvrages qu'on peut excepter de cette critique, je n'en ſache point qui le mérite plus que les Tropes de M. du Marſais. Il n'eſt pas poſſible de trouver des idées plus nettes & plus philoſophiques, & on ne ſauroit trop reprocher à l'Auteur de n'avoir pas encore donné au public une Grammaire complette.

syntheſe, que faut-il pour bien raiſonner, ſinon déterminer ſes idées par de bonnes définitions, poſer des principes certains, & tirer des conſéquences néceſſaires ? Or la syntheſe remplit toutes ces conditions.

Je réponds qu'elle les remplit mal. Dans cette méthode, l'ordre veut qu'on définiſſe chaque notion par des idées plus générales qu'elle. On définira, par exemple, l'homme, *un animal raiſonnable ;* l'animal, *un compoſé de corps & d'ame ;* le corps, *une ſubſtance étendue ;* la ſubſtance, *un être qui ſubſiſte par lui-même ;* l'être, *ce qui n'implique pas contradiction.* N'en demandez pas davantage, il n'y a point de termes abſtraits au-delà : on ne penſe donc pas qu'il reſte quelque choſe à définir. Mais revenons ſur nos pas. En ſaurons-nous mieux ce que c'eſt que l'homme ? Non ſans doute. Ces définitions font paſſer l'eſprit d'une idée vague à une idée encore plus vague, & ne lui préſentent jamais rien qu'il puiſſe ſaiſir. Un Philoſophe célebre, perſuadé que les no-

tions les plus générales ſont la voie des découvertes, a fait pour expliquer les propriétés de l'*être abſtrait*, un gros volume in 4° préliminaire à huit ou dix autres volumes de Métaphyſique. Je conviens que ſes définitions ſont auſſi bonnes qu'elles peuvent l'être ſuivant les regles de la ſynthèſe : mais, quoi qu'en diſent ſes partiſans, il s'en faut bien que ſa méthode ſoit *ſcientifique*.

Les définitions & les principes ne ſont bons qu'autant qu'ils ſont le réſultat d'une analyſe bien faite. C'eſt donc l'analyſe ſeule qui détermine les idées, & on eſt bien éloigné d'en avoir d'exactes, quand on ne connoît que l'uſage des définitions ſynthétiques.

Mais, dira-t-on encore, vous ne ſauriez diſconvenir que la ſynthèſe ne ſoit au moins fort propre à établir la vérité.

Je réponds que l'analyſe a ſeule cet avantage. Peut-il en effet y avoir une meilleure maniere de démontrer une vérité, que d'en faire voir la généra-

tion par une ſuite d'idées bien déterminées ? Pourquoi donc avoir recours à une méthode où l'on commence par des idées vagues, peu lumineuſes, & qui diſpoſe toujours les choſes dans un ordre différent de celui des découvertes ?

Ce ſont les Mathématiciens qui ont donné lieu à l'erreur où l'on eſt à ce ſujet. L'analyſe algébrique a l'inconvénient de conduire dans les calculs compliqués, par des routes quelquefois ſi ſecretes, que les découvertes paroiſſent l'effet du haſard. Dès-lors elle ne permet qu'aux plus habiles de voir la génération des idées. Il ſeroit à ſouhaiter que ceux-ci la rendiſſent ſenſible aux autres ; & que pour démontrer les vérités dont ils veulent nous inſtruire, ils ſuiviſſent la même méthode qui les leur a fait découvrir. Mais parcequ'ils ſont moins curieux de tracer ſcrupuleuſement la route qu'ils ont tenue, que de prouver qu'ils ont fait des découvertes, ils préferent la ſyntheſe. En voilà aſſez pour que tous les Philoſophes

qui se piquent également de faire des démonstrations, donnent aussi la préférence à cette méthode.

Dans l'analyse algébrique, l'esprit n'opere que sur les signes : c'est pourquoi l'obscurité devient d'autant plus grande qu'on s'engage dans une plus longue suite de calculs. Cette méthode est cependant d'un grand secours. Sans elle l'esprit seroit souvent retardé, & peut-être quelquefois absolument arrêté par la nécessité où il seroit de porter la vue sur un trop grand nombre d'objets. En exprimant beaucoup d'idées en peu de signes, elle facilite le passage d'une vérité à une autre ; & si elle produit quelque obscurité, ce n'est que pour un temps : à peine est-on arrivé au terme qu'on se proposoit, que la lumiere se répand sur toute la route par où on a passé.

Quand l'analyse algébrique n'éclaire pas l'esprit, ce n'est donc pas qu'elle n'ait par sa nature tout ce qu'il faut pour l'éclairer ; c'est que l'Algébriste sacrifie à la facilité & à la promptitude des opérations, une

lumiere qu'il eſt toujours ſûr de ſe procurer. Je parle ici d'après le témoignage des Mathématiciens mêmes.

Cette méthode eſt donc l'unique principe de toutes les découvertes qu'on fait en mathématiques. En effet ſi on ouvre les ouvrages des Géometres modernes qui ont le plus employé la ſynthèſe, & qui en ont fait le plus d'éloge, on y reconnoît ſans peine une analyſe déguiſée. Mais ces grands hommes n'auroient-ils pas mieux fait pour l'avancement des ſciences de révéler eux-mêmes leur ſecret, que de nous faire marcher après eux en nous cachant le chemin par où ils nous conduiſent ?

L'analyſe métaphyſique a l'avantage de ne ceſſer jamais d'éclairer l'eſprit : c'eſt qu'elle le fait toujours opérer ſur les idées, & qu'elle l'oblige d'en ſuivre la génération d'une maniere ſi ſenſible, qu'il ne la ſauroit perdre de vue. Ainſi elle ne découvre point de vérité qu'elle ne la démontre. Le Métaphyſicien eſt d'au-

tant plus blâmable d'avoir recours à la syntheſe, que ſes idées ſont naturellement vagues, & que l'analyſe peut ſeule leur donner & leur conſerver de la préciſion. Le Géometre eſt plus excuſable, parceque les idées des grandeurs étant par elles-mêmes parfaitement bien déterminées, l'analyſe n'eſt pas auſſi néceſſaire à ſes démonſtrations. S'il doit lui donner la préférence, c'eſt moins pour une plus grande exactitude, que pour être plus à la portée du Lecteur, & pour lui apprendre l'art de faire des découvertes.

Je ne m'arrêterai pas à montrer davantage en quoi l'analyſe métaphyſique diffère de l'analyſe algébrique. Je crois avoir fait connoître l'idée que je me fais de la premiere; & la ſeconde eſt connue par les ouvrages des Géometres. Il me ſuffit d'avoir prouvé qu'on ne doit pas ſuivre d'autre méthode, ſoit qu'on aſpire à de nouvelles connoiſſances, ſoit qu'on veuille démontrer quelque vérité.

C'eſt ſur-tout à l'analyſe métaphy-

sique à donner le vrai système de chaque art. Il n'y a qu'elle qui puisse montrer la génération des regles, les réduire au plus petit nombre possible, & rendre la théorie des arts aussi utile qu'elle peut l'être.

Peut-être jugera-t-on cette méthode impraticable dans des occasions où il n'y aura que des difficultés à surmonter. Il est rare qu'on puisse embrasser d'une même vue toutes les parties d'un art, les lier, & en faire un système. C'est là ce qui caractérise l'homme de génie. Ceux qui ne voient jamais les choses que par un côté, & qui n'en saisissent pas les différents rapports, peuvent avoir de grands talents, mais ce ne sont que des hommes du second ordre. Quant aux Philosophes qui s'imaginent devoir beaucoup à des principes abstraits, & à des suppositions gratuites, nous en avons suffisamment parlé.

FIN.

CATALOGUE

Des Ouvrages de M. l'Abbé de Condillac, qui se vendent à Paris, rue Dauphine, chez Jombert pere, Libraire du Roi pour l'Artillerie & le Génie.

TRAITÉ des Sensations, où l'on prouve que toutes nos connoissances & toutes nos facultés viennent des sens. 2. *vol. in*-12. 5 liv.

Traité des animaux, où l'on entreprend d'expliquer leurs principales facultés, avec des observations critiques sur le sentiment de Descartes, & sur celui de M. de Buffon. *in*-12, 1766. 2 liv. 10 s.

Essai sur l'origine des connoissances humaines, où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain. 2 *vol. in*-12, 1746. 5 liv.

Traité des Systêmes, où l'on en dé-

mêle les inconvénients & les avantages. *in*-12, *Amsterdam*, 1771. 3 l.

Cours d'Etudes pour l'instruction du Prince de Parme, aujourd'hui S. A. R. l'Infant Ferdinand, Duc de Parme, de Plaisance, & de Guastalla, &c. Ce livre de format *in*-8°, superbe de papier & de caracteres, s'imprime à Parme, à l'Imprimerie royale, & se vendra, à Paris, chez Jombert pere.